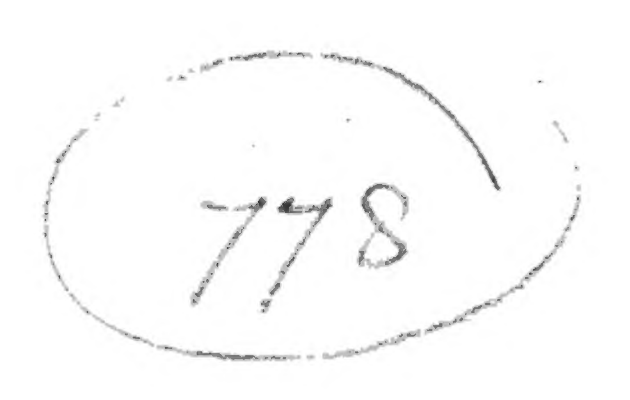
Digitized by Google



Per. 14198 e. 238
1835 (2)

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

1835.
Achter Jahrgang.
Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1835 drittes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

1.

Jesus Christus
in
der Weissagung des Propheten Jesaja
nach der Auslegung
von Kap. 9, 1—6 und 11, 1—10, mit besonderer Berücksichtigung der Herrn D. Gesenius, D. Hengstenberg und D. Hitzig,

von

D. F. W. C. Umbreit.

Indem der Verf. von der Ueberzeugung durchdrungen ist, daß die hochwichtige Frage: ob die Propheten des alten Bundes den neutestamentlichen Messias in Wahrheit vorausgesagt? nur durch die genaue exegetische Beleuchtung der einzelnen Worte der Weissagungen gründlich beantwortet werden könne, verläßt er bei der Mittheilung dieses neuen Beitrags zur Christologie des A. T. die früher für diesen Gegenstand gewählte abhandelnde Form, und schlägt dieses Mal den Weg der eigentlichen Auslegung ein.

Wir legen zuerst eine wortgetreue Uebersetzung der Abschnitte Kap. 9, 1—6 und 11, 1—10, welche sich bei gleichem Inhalte im Einzelnen gegenseitig erläutern, unsern geneigten Lesern vor.

Kap. 9, 1—6:

1. Das Volk, so wandelt in der Finsterniß, sieht ein großes Licht;
Die wohnen im Lande der Todesnacht, ein Licht erglänzet über ihnen.
2. Du machst der Heiden viel,
Nicht groß machst du die Freude! —
Sie freuen sich vor deinem Angesicht, wie man sich freuet in der Erndte,
Wie sie frohlocken, wenn sie Beute theilen.
3. Denn das Joch, das auf ihm lastet,
Den Stab auf seinem Rücken,
Die Ruthe dessen, der es treibt,
Zerbrichst du wie am Tage Midian's.
4. Denn alle Rüstung des Gerüsteten im Kriegsgetümmel,
Und der Mantel, herumgewälzt im Blut,
Wird zum Brand, des Feuers Speise.
5. Denn ein Kind wird uns geboren,
Ein Sohn wird uns gegeben,
Und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter.
Seinen Namen wird man nennen:
Wunder, Rather, starker Gott,
Ewiger Vater, Friedensfürst.
6. Der Herrschaft Mehrung und dem Frieden wird kein Ende seyn
Auf dem Throne David's und in seinem Reich,
Daß er's befestige und stütze
Durch Recht und durch Gerechtigkeit,
Von nun an bis in Ewigkeit.
Der Eifer Jehova's Zebaoth wird solches thun!

Kap. 11, 1—10:

1. Da geht ein Reis auf aus dem Stamme Isai's,
Und ein Zweig aus seinen Wurzeln sproßt hervor.
2. Und es ruht auf ihm der Geist Jehova's,
Der Geist der Weisheit und der Klugheit,

Der Geist des Rathes und der Stärke,
Der Geist der Kenntniß und der Furcht Jehova's.
3. Er riecht die Gottesfurcht!
Nicht nach dem Sehen seiner Augen richtet er,
Nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheidet er.
4. Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen,
Und entscheidet mit Geradheit für die Bedrängten in dem Lande.
Er schlägt das Land mit der Ruthe seines Mundes,
Und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Frevler.
5. Es ist Gerechtigkeit der Gürtel seiner Hüften,
Die Wahrheit ist der Gürtel seiner Lenden.
6. Und der Wolf wohnt bei dem Lamme,
Der Pardel wird beim Böckchen liegen;
Kalb und junger Löw' und Mastvieh allzumal —
Ein kleiner Knabe führet sie.
7. Kuh und Bärin weiden da,
Zusammen liegen ihre Jungen;
Der Löwe, wie das Rind, frißt Stroh.
8. Es spielt der Säugling an dem Loch der Otter,
Und in des Basilisken Höhle steckt der Entwöhnte seine Hand.
9. Nicht bös und nicht verderblich handeln sie
Auf meinem ganzen heil'gen Berg:
Denn voll ist das Land von Erkenntniß Jehova's,
Wie von Wasser, so den Meeresgrund bedeckt.
10. Und es geschieht an jenem Tage, daß nach der Wurzel Isai's,
Welche dasteht ein Panier den Völkern,
Die Heiden fragen werden,
Und sein Ruheort ist Herrlichkeit.

Kap. 9, 1. Der Ausdruck schließt sich zunächst an jene Schilderung des vorigen Kap. V. 21 u. 22 an, aber es zeigt die Allgemeinheit des Wortes, daß der Prophet

nicht mehr blos bei dem Volke in der Gegenwart stehen bleibt, sondern daß er in den Begriff des Volkes überhaupt alle zusammenfaßt, welche in der Zeit bedrängt im Dunkeln wandeln. Indem er nun das Bild treffend auflöst, verheißt er: „es werde das Volk ein großes Licht sehen,“ und im 2ten Versgliede wiederholt er nach dem Parallelismus diesen Gedanken in einem gleichen, nur dem Worte nach veränderten, Bilde. Das zweite Glied verstärkt das Bild und verdeutlicht es zugleich. Denn צַלְמָוֶת ist im A. T. das allerdichteste Dunkel, die Todesnacht, und das Licht, welches nach dem ersten Gliede das Volk sieht, glänzt von Oben auf dasselbe herab, so daß ein Gegensatz in יֹשְׁבֵי בְּאֶרֶץ und נָגַהּ עֲלֵיהֶם offenbar gegeben ist. Hierin liegt nun unzweifelhaft, wenn wir die Worte des Bildes entkleiden, die Hoffnung ausgesprochen, daß dem bedrängten Volke Hülfe aus der Höhe, Hülfe von Gott kommen werde. In אור an sich ist das Erfreulichste und Erheiterndste vor die Augen gestellt, was nur der menschliche Sinn aufzunehmen vermag. Der Beisatz: „groß“ hebt dieses Licht, welches das Volk sieht, über alle Vergleichung: denn die alttestamentliche Sprache braucht dieses Prädicat immer mit besonderer Auszeichnung, wie denn Gott selbst nicht mehr geehrt werden kann, als wenn es heißt: „der Herr ist groß.“ Zu bemerken ist bei dem Ausdrucke noch besonders, daß der Prophet nicht sagt: ich schaue in der Zukunft ein großes Licht, sondern daß er das Volk dieses selbst sehen läßt. Dadurch will er die plötzliche Ueberraschung des Volkes uns vergegenwärtigen, wenn es, in der Finsterniß der Todesnacht sitzend, mit einem Male von dem großen Lichte aus der Höhe erhellt wird. Finsterniß und Licht mit Gesenius blos in den Gegensatz von Unglück und Glück zu stellen, sagt zu wenig, und es ist die nach dem Folgenden unverkennbare messianische Besonderheit des allzu allgemein gehaltenen bildlichen Ausdruckes nicht genug hervorgekehrt. Die ganze

Fülle der herrlichen messianischen Zeit leuchtet bereits wie eine große, glänzende Sonne über denen, die im Schatten des Todes sitzen. Mit Recht verbindet daher Hengstenberg mit jener von Gesenius nur allein hervorgehobenen Bedeutung von Glück in dem Bilde des Lichtes auch die in anderen Stellen deutlich hervortretende der geistigen Erleuchtung und Beseligung. So wird ja auch Kap. 42, 6 u. 49, 6 der Knecht Gottes ein Licht der Heiden genannt, und Kap. 25, 7 bei der Schilderung der messianischen Zukunft heißt es:

Und er vernichtet auf diesem Berg die Hülle, die
Hülle über allen Völkern,
Und die Decke, die gedecket über alle Heiden.

Nur verkennt Hengstenberg, daß, nach dem Zusammenhange mit V. 2 zu schließen, in dem Lichte immer an unsrer Stelle der Begriff der Erfreuung müsse der vorherrschende gewesen seyn.

V. 2. Auch dieser Vers schließt sich dem Ausdrucke und nächsten Zusammenhange nach an das Ende des vorigen Kapitels an. Die Bedrängniß und Dunkelheit des Landes bestand gegenwärtig vorzüglich in der Uebermacht der Heiden, als der Feinde des Volks, so daß das הִרְבִּיתָ הַגּוֹי unmittelbar an das גְּלִיל הַגּוֹיִם V. 23 erinnert. Jehova hatte ja das Land von Sebulon und Naphtali gerade dadurch in Schmach gebracht, daß er den Assyrer, wie der Prophet voraussieht, über das Land geführt, und es seiner Verwüstung preis gegeben. Aber auch hier gibt Jesaja dem der unmittelbaren Gegenwart entnommenen Worte eine allgemeine Bedeutung: „du machst viel der Heiden" heißt: du machst groß die Noth. So entspricht also, dem Gedankenrhythmus gemäß, הִרְבִּיתָ הַגּוֹי dem vorhergehenden הָעָם הַהֹלְכִים בַּחֹשֶׁךְ. — „Nicht groß machst du die Freude" — mit besonderer Betonung setzt er die Negation zum verb. d. i. im Gegentheil machst du sehr klein die Freude, oder vielmehr: du thust alle Freude hinweg. Das הַ vor שִׂמְחָה

ist nur des Parallelismus wegen gesetzt, in Bezug auf הַגּוֹי. Unmittelbar folgt aber auf לֹא הִגְדַּלְתָּ הַשִּׂמְחָה „sie freuen sich vor deinem Angesicht,“ um so recht die entgegengesetzte Wendung der Dinge eindrucksvoll hervorzuheben. „Vor deinem Angesicht“ d. i. auf das Reinste und Höchste freuen sie sich; es ist nicht eine Freude vor den Menschen, sondern vor dem Angesichte Gottes, und damit diese Freude recht begriffen werde, malt er sie im Folgenden weiter aus. Die dann gewählten Bilder drücken aus die lebhafteste Freude nach Mühe und Noth. Auch in dem zweiten Gliede ist der Parallelismus des Ausdrucks nicht zu übersehen. Dem obigen: „ein Licht erglänzet über ihnen“ entspricht nun: „sie freuen sich vor deinem Angesicht“ u. s. w. Gesenius übersetzt:

Du machst des Volkes viel,
Und groß ist seine Freude,

so daß Jesaja dem jetzt gedrückten Volke für die Folge vor allem eine neue starke Vermehrung verheiße. Jetzt sey es durch den Krieg geschwächt an Zahl, hernach werde es wieder desto vollzähliger werden. Statt לֹא stehe im Keri und in vielen Handschriften im Texte לוֹ, welches auch der Alex. Chald. Syr. Saadia ausdrücke, und nur dieses allein gebe einen schicklichen Sinn, weshalb es höchst wahrscheinlich sey, daß auch die Texteslesart blos eine ungenaue Orthographie für לוֹ enthalte, wie Kap. 49, 5. Aber nach dem hohen und gewaltigen Tone, mit dem der Prophet seine Weissagung anhebt, erwartet man eine solche Verheißung eines blos äußerlichen, recht materiellen Glückes gewiß nicht. Was aber diese Erklärung besonders unwahrscheinlich macht, ist das nachfolgende לֹא הִגְדַּלְתָּ. Denn nehmen wir nach dem Ketib לֹא als „nicht,“ so ist kein rechter Zusammenhang in der Stelle. Denn die Uebersetzung von Hengstenberg nach Steudel's Vorgang, der אֲשֶׁר vor לֹא supplirt und הַשִּׂמְחָה mit dem Artikel für שִׂמְחָתוֹ nimmt, „dem du früher die Freude nicht

groß machtest” oder von Hitzig: „deren Freude du geschmälert” klingt wenigstens im Fortgange der Rede fremd und sonderbar, und die Berufung auf eine Litotes hilft in diesem Falle nichts, und Gesenius behält Recht, wenn er sagt: „aber gerade daß von großer Freude die Rede ist, gibt dann dem Gedanken etwas Unrichtiges und Lahmes.” Fassen wir aber mit diesem Gelehrten לא als pronom., so fällt offenbar die Voraußstellung desselben auf, und Hitzig bemerkt richtig, daß die Beispiele, durch welche jene Gesenius rechtfertigen will, Ps. 68, 30; 3 Mos. 7, 7. 8. 9, nichts dafür beweisen. Was übrigens die materielle Auffassung der Volksvermehrung betrifft, so sucht ihr Hengstenberg dadurch zu entgehen, daß er den Ausdruck bildlich nimmt, und ihn auf die Erweiterung der Theokratie durch die Aufnahme der Heiden bezieht, in Uebereinstimmung mit Kap. 2, 2—4; 54, 1 u. ff. 66, 8 u. ff.; Ezech. 37, 26 u. a. St. Immer sieht aber diese Wendung einer Aushülfe ähnlich, und unsere Erklärung, die sich auch auf den tüchtigen Gewährsmann Luther stützt, wird bei einer vorurtheilsfreien Würdigung nicht nur unbefangener erscheinen, sondern, dem Zusammenhange der ganzen Rede gemäß, auch einen feineren Sinn an die Hand geben.

V. 3. Der Vers gibt den Grund der Freude an: der Zwingherr verliert seine Macht über das Volk, er wird von Jehova vernichtet. Nach der unmittelbarsten Umgebung des Propheten bezieht sich diese Verheißung auf die Befreiung vom assyrischen Joch, aber nach dem weitern Blicke, kraft dessen Jesaja seine Nation noch unter mannichfaltigem Drucke sieht, verstehen wir sodann unter dem Dränger jeden Feind, welcher es sey, der die Freiheit der Nation beschränkt. Aber das Volk macht sich nicht selbst frei, ist der Hauptgedanke, sondern es verdankt seine Erlösung nur allein der Allmacht und Gnade Gottes; wie und wodurch die Erlösung erfolge, sagt V. 5, und wir

dürfen dabei das dreimal auf einander folgende כִּי nicht übersehen, wo sich uns dann folgende Glieder einer Schlußfolge an einander reihen. Das Volk wird große Freude haben: denn es wird aus der Knechtschaft befreit, aber nicht durch Kampf gegen den mächtigen Feind, sondern durch die Gnade Gottes: denn der Kampf auf Erden wird ein Ende nehmen, und alle Kriegsgeräthe werden verbrannt d. h. von nun an unnütz und unbrauchbar werden: denn der Messias, der Fürst des Friedens wird erscheinen, und ein ewiges Reich des Friedens durch Wahrheit und Liebe gründen. Um diesen reinen Act der göttlichen Allmacht und Gnade in der Erlösung des Volkes recht anschaulich hervorzuheben, bedient er sich eines berühmten Beispiels aus der Geschichte, von der Befreiung vom Joche der Midianiter durch Gideon, Richt. 7. Denn, wer diese Geschichte mit einem unbefangenen Sinne liest, dem kann unmöglich die Lehre derselben entgehen, daß nicht die Posaunen Gideons die Feinde niedergeschmettert, sondern die gewaltige Stimme dessen, welcher das große Heer der Midianiter in seine Hände gegeben (V. 15), weshalb wir in diesem Puncte ganz mit Calvin einverstanden sind, dessen Worte schon Hengstenberg mit Recht anführt: „notandum est, dominum sic interdum nobis adesse, ut mediis ordinariis utatur, quae impediunt, ne apertam eius manum conspiciamus. In hac autem Gedeonis victoria potentia domini aperte cernebatur, quod sine ulla hominum ope hostes delevisset. Quid enim habebat Gedeon praeter strepitum lagenarum, quo vix pecora abigi potuissent? Illustre igitur specimen potentiae suae tunc edidit dominus. Itaque illi victoriae hanc redemtionem comparat, quoniam in ea dei manus aperta et nuda conspicietur, sicut in die Madian."

V. 4. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden und dem folgenden Verse ist bereits angegeben worden. Der Prophet malt mit Absicht und auf das Glücklichste

die ganze Furchtbarkeit des Krieges, damit man die Gnade Gottes in der Gründung des ewigen Friedens desto lebhafter erkenne. In dem Liede „in dem Gerichte" läßt er dem Ohre das Schrecken der Schlacht vernehmen, während er dem im Blute herumgewälzten Mantel dem Auge als ein Schreckbild des Krieges vorhält. Ueber die Verbrennung der Kriegsrüstung hat schon Gesenius richtig bemerkt, daß sie sich nicht auf die Sitte des Verbrennens beziehe, nach der Schlacht die zerbrochenen Waffen und Aufgeraffenen Kleider auf dem Schlachtfelde zu verbrennen, sondern als Bezeichnung des für immer zu begründenden Friedens zu betrachten sey, wobei wir die Worte Hengstenberg's vollkommen unterschreiben, daß eine solche Anschauung auf jenen Kriegsgebrauch hier durchaus unpassend seyn würde, weil ja nicht die Rede von einem Frieden ist, der nach dem Kampfe erfolgt, sondern von einem solchen, der ohne Kampf durch Jehova soll herbeigeführt werden. Auch anderweitige Parallelstellen sprechen für diese Auffassung, wo der ewige Friede als ein Hauptzug in dem Gemälde des messianischen Reiches hervortritt. Vgl. Kap. 2, 4:

Und er wird richten unter den Heiden,
Und Schiedsrichter seyn vielen Völkern.
Da schmieden sie ihre Schwerter zu Hacken,
Und ihre Spieße zu Hippen.
Nicht wird aufheben Volk gegen Volk das Schwert,
Und nicht werden sie ferner lernen den Krieg.

Mich. 4, 1. 3—13; Sachar. 9, 9. 10.

Frohlocke sehr, Tochter Zion, jauchze Tochter von Jerusalem!
Siehe, dein König kommt zu dir gerecht und sieghaft,
Demüthig und auf einem Esel reitend,
Auf einem Füllen, der Eselin Sohn.

Und ich rotte die Wagen aus Ephraim und die Rosse
aus Jerusalem.
Und vertilgt wird der Bogen des Kriegs.
Er verkündet Frieden den Völkern,
Und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer,
Und vom Strom bis zu der Erde Grenzen.

Vergl. auch unten Kap. 11, 6. 7.

V. 5. Der ewige Fürst des Friedens hat aber göttliche Eigenschaften, und er faßt sie alle zusammen, indem er die Geburt desselben verheißt. Wir begegnen demnach hier einer sehr bestimmten Weissagung des Messias. Sie beginnt mit einem hohen Freudengefühl, welches sich in dem Parallelismus deutlich ausspricht. In der Wiederholung desselben, was schon gesagt ist, liegt besonders die erhöhte Freude, daß statt des Kindes überhaupt, welches geboren werden soll, nur gesagt wird, daß es ein Sohn sey. Nicht sagt der Prophet: denn es wird kommen der Messias, der Gesalbte des Herrn, oder der König, der an Gottes Statt und im höchsten Sinne der Theokratie das Volk beherrschen soll, sondern er verheißt ihn mit den beginnenden Worten: „denn ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben." Er sagt nicht, welches Vaters Kind dieß sey, wessen Sohn geboren werde. Freilich nimmt er Kind und Sohn κατ' ἐξοχήν. Es ist die Geburt eines Kindes, eines Sohnes, welches ausgenommen ist von der Zahl der gewöhnlichen Kinder und Söhne, wie sie zur Herrschaft gelangen, und von Regenten abstammen. Dabei liegt im Anfang der Verheißung des Frieden bringenden Königs das natürliche menschliche Freudengefühl bei der Geburt eines Kindes, ja bei der Geburt eines Sohnes, auf den ja der Hebräer namentlich als auf den Stammhalter einen besonderen Werth legte. Zu leugnen ist demnach nicht, daß auf בֵּן hier ein solcher Nachdruck liegt, daß in der Folge gar wohl der Messias vorzugsweise Sohn genannt werden konnte. (Vgl.

Ps. 2, 7). Nun folgt die Beschreibung dieses Sohnes nach seinen, sein ganzes Wesen bestimmenden, Eigenschaften, nachdem der Prophet gesagt, daß auf seiner Schulter die Herrschaft ruhen werde. Dieser Ausdruck ist echt-orientalisch, indem man im Orient den Herrscher gern mit dem Träger einer Last vergleicht, ihn eine Stütze des Staatsgebäudes nennt. — וַיִּקְרָא שְׁמוֹ „Er wird nennen seinen Namen," oder man u. s. w. Im ersteren Falle ist Gott Subject. Beide Erklärungen lassen sich der Sprache nach vertheidigen: denn der Name Gottes wird im A. T. oft ausgelassen, wo er dem Redenden in seinem ganzen Gedankenzusammenhange sich von selbst versteht. Wie aber auch die dritte Person des verb. häufig impers. gebraucht werde, bedarf kaum der Erwähnung. Ist Gott Subject, gibt er dem Sohne die Namen, so wirft dieses ein glänzendes Licht auf den בֵּן. Gott selbst stattet ihn aus mit den Namen, die er führen soll. Er verleihet ihm also die Eigenschaften, und bestimmt unmittelbar seine Natur. Daraus würde sich nothwendig der Sinn ergeben, wie dieser Sohn nothwendig aus der Fülle des göttlichen Wesens selbst hervorgehen werde. Diese Erklärung findet aber auch ihre Rechtfertigung in den einzelnen Namen, die nun folgen: denn sie deuten ohne Zweifel mehr auf göttliche, als auf menschliche Eigenschaften. Es läßt sich aber auch die andere und neuerdings gewöhnlichere Auffassung vertheidigen: die Menschen werden ihn nennen nach seinen Werken, in denen er sich offenbart. Sein erster Name ist פֶּלֶא. Die Grundbedeutung des Wortes פָּלָא ist trennen, absondern, ausnehmen. Das Verbum kömmt aber im Kal nicht vor, wohl aber besonders häufig im Niphal, und vorzüglich in dem nom. part. plur. fem. gen. נִפְלָאוֹת, von Gott gebraucht, wenn er Thaten verrichtet, die über das Vermögen des Menschen hinausgehen. So sind alle die gewaltigen Erscheinungen und Wirkungen in der Natur,

die der Mensch bewundert, über die er aber nicht gebieten kann, die er durch eigne Kraft nicht hervorruft und leitet, נִפְלָאוֹת, dem göttlichen Geiste allein zukommende Werke, welche wir Wunder nennen. Nach diesen in der Sprache selbst gegebenen Begriffen liegt in פֶּלֶא die Bedeutung, wie dieser König, der geboren werden soll, nach seiner Natur von allen andern Menschen geschieden sey, daß er eine ganz eigenthümliche, nur ihm unter allen Geborenen zukommende Beschaffenheit haben werde. Was könnte das aber für eine andere seyn, als die göttliche Natur? wie er denn auch nachher auf das Bestimmteste אֵל גִּבּוֹר genannt wird. Schon Hengstenberg hat ganz richtig bemerkt, wie das Abstractum פֶּלֶא eine stärkere Bedeutung, als das Concretum habe, wie denn auch für die einzig richtige Erklärung des Wortes die Berufung auf die Parallelstelle Richt. 13, 18 treffend ist. Wie wenig sich die Uebersetzung von Gesenius und Hitzig durch „Bewunderungswürdiger" oder „Außerordentlicher" nach dem gewöhnlichen hyperbolischen Sinn der Sprache des gemeinen Lebens hier in der Reihe der übrigen hochbedeutenden Namen ausnehme, leuchtet einem jeden Unbefangenen ein. — יוֹעֵץ Rather wird zweitens der Sohn genannt, insofern er nicht blos weise ist, sondern auch seine Weisheit zum Heile Anderer anwendet. Kap. 11, 2 dient als Commentar zu unserer Stelle. Dort wird dem Sprößlinge aus dem Stamme Isai's der רוּחַ עֵצָה der Geist des Rathes zugeschrieben, nachdem der Geist der Weisheit und Einsicht beigelegt worden. Bei der offenbaren Uebereinstimmung beider Stellen ist es bemerkenswerth, wie der Name des Weisen חָכָם fehlt. Er muß also nothwendig in יוֹעֵץ mit enthalten seyn. Und so ist es auch. Die Kunst der Berathung ist eine Frucht der Weisheit und des Verstandes. Nicht zu übersehen ist, wie, nachdem der Sohn nach seinem ganzen Wesen ein פֶּלֶא Wunder genannt wor-

den, nun vor allen ihm der Name des Rathers gegeben wird. Dem logischen Zusammenhange gemäß deutet diese unmittelbare Verbindung des פֶּלֶא mit יוֹעֵץ und diese Voranstellung des יוֹעֵץ vor allen andern folgenden speciellen Namen, welche specielle Eigenschaften bezeichnen, darauf hin, wie sich der Begriff des Wunders in dem Sohne vor allem in seiner Eigenschaft des Rathgebers beurkundet, daß aber zugleich der Sohn die Bestimmung hat, Heiland der Welt zu seyn. Denn was könnte denn anders die reinste und höchste Bedeutung eines Rathers seyn, als daß er aus Beengung und Verwickelung die Menschen zur Freiheit führt? Damit ist also der Messias als der geistige Retter aus der Noth unverkennbar verkündet. In dieser Beziehung hat Gesenius so Unrecht nicht, wenn er in יוֹעֵץ dem Berather zugleich den Begriff des Versorgers findet, als Hengstenberg meint: denn beide Begriffe lassen sich nun einmal nicht von einander trennen. Hengstenberg erkennt zu einseitig in יוֹעֵץ bloß die Weisheit und Einsicht. — Drittens heißt der König אֵל גִּבּוֹר Gott der Held, zusammengezogen Gottheld d. i. starker Gott, wie auch selbst Jehova genannt wird Kap. 10, 21. Mit diesem Namen ist die Eigenschaft des Sohnes gegeben, kraft deren er muthig und kräftig, nicht in schwacher, menschlicher Weise, sondern, mit Gottesstärke ausgerüstet, alle Hindernisse, die sich ihm entgegenstellen, besiegt. Denn von dem Helden als solchem wird verlangt, daß er nicht bloß muthig und kräftig sey, sondern daß er auch siege und überwinde. Durch das אֵל in Verbindung mit גִּבּוֹר wird aber deutlich dem Sohne eine höhere Kraft des Heldenmuthes zugeschrieben, als sie Menschen besitzen. Es ist gewiß auffallend, daß diese Eigenschaft des göttlichen Heldenmuthes erst nach jener des Rathes genannt wird. Sie muß also dem Propheten dazu dienen, den Messias als יוֹעֵץ näher zu beschreiben. Folglich ist der

starke Gott hier ein Ueberwinder aller der Hemmungen, die seinem Rathe entgegentreten. Er überwindet als solcher den Gegendruck der Welt gegen seine Heilslehre, durch welche er die Menschen berathet. Die dogmatisch-unbefangene Auslegung kann sich eben wegen der angeführten Parallelstelle Kap. 10, 21 gewiß nur für diese Erklärung von אֵל גִּבּוֹר entscheiden, und muß jene von Gesenius angenommene: „starker Held" verwerfen, wie dieses außer Hengstenberg auch Hitzig mit guten Gründen bewiesen, obschon wir seine Bemerkung, daß der Messias nur mit Uebertreibung „starker Gott" genannt werde, bereits ebenso entschieden haben verwerfen müssen. (Vgl. Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1834. H. 4 S. 951). Der vierte Name ist אֲבִי עַד Vater der Ewigkeit, ewiger Vater. Dieser Name setzt ein begründetes Verhältniß des Messias zu denjenigen voraus, welchen er als Rather und Gottheld beigestanden. Es deutet der Name auf die Herrschaft des Sohnes, und diese wird als eine ewig gütige bezeichnet, als die Herrschaft der uneigennützigsten, hingebendsten Liebe, und zwar einer solchen, die nie unterbrochen wird, sondern immer dauert. Menschlich begreiflicher konnte diese Eigenschaft der Liebe nicht ausgedrückt werden, als durch den Begriff des Vaters. Wenn Gesenius bei dem Vater bloß an einen Wohlthäter und Versorger denkt, den Begriff der Ewigkeit aber in einem allgemeinen und ungenauen Sinne bloß für unser immer, stets nimmt, so verkennt er die hohe Bedeutung des Namens in seiner Verbindung mit den übrigen, sowie mit V. 6, wo doch auf das Bestimmteste die ewige Herrschaft des Sohnes geschildert wird. Er muß wenigstens auf die Führung des Beweises verzichten, daß der Begriff der Ewigkeit an unserer Stelle nicht anders als in einer hyperbolisch-poetischen Allgemeinheit genommen werden könne. Die Wahrheit dieses höchst einfachen, aber in

Digitized by Google

dem ganzen Streitpunct schlagenden Satzes scheint auch Hitzig gefühlt zu haben, wenn er sagt: daß die gewöhnliche Erklärung von אֲבִי עַד durch „ewiger Vater" d. h. beständiger Wohlthäter, nicht in den Zusammenhang passe und undeutlich sey; doch sträubt er sich gegen die ideale Auffassung, die gerade recht sich in den Zusammenhang schickt und gewiß sehr deutlich ist, und verfällt auf die unnatürliche Uebersetzung durch „Beutetheiler", so daß der Ausdruck אֲבִי עַד unserem „Brodvater" ähnele. Es hängt aber diese Erklärung mit des Verf. unbegründeter Meinung zusammen, daß der Messias in der ganzen Stelle vorzugsweise als kriegerischer Held geschildert werde. Die Behauptung „daß der Genitiv das Adjectiv ersetze, wird bei dieser Verbindung nicht erwartet", klingt wie ein Machtspruch. Auch vermögen wir nicht die Erklärung durch „Ewiger", welcher Hengstenberg den Vorzug gegeben, mit Hitzig unbedingt falsch zu nennen, wundern uns aber doch, daß jener Ausleger sich gerade für diese entschieden, die offenbar dem Sinne nach die schwächere ist, weil bei ihr der Begriff der Vaterliebe des Messias verloren geht. — Endlich heißt der Sohn שַׂר־שָׁלוֹם Fürst des Friedens, wodurch alle Aeußerlichkeit einer weltlichen Herrschaft aus dem Begriffe des Messias ausgeschieden wird. Auch in der Parallelstelle Kap. 11 wird der Sprosse aus dem Stamme Isai's also geschildert: vgl. V. 6 u. ff., wo auf eine hochpoëtische, ja kühne Weise der Friede unter dem Scepter des Messias ausgemalt wird. Ob übrigens in dem Namen eine Anspielung auf den Namen Salomo beabsichtigt sey, wie Hengstenberg meint, wollen wir dahin gestellt seyn lassen.

V. 6. Das Auge des Propheten verweilt nun mit besonderer Freude auf dem Bilde des Friedens, welches das Reich des Messias ihm darbietet; wobei wir nicht übersehen dürfen, wie der Blick des Jesaia vom Anfange

der Weissagung vorzugsweise auf dieses Friedensgemälde gerichtet war, ja wie in ihm, nach dem Zusammenhange der ganzen prophetischen Rede, die nächste Veranlassung zu der ganzen gegenwärtigen messianischen Weissagung lag. Die Geistigkeit des Reiches des Messias wird durch die Beschreibung, daß sich seine Grenzen immer mehr erweitern, und des Friedens doch kein Ende seyn werde, aufs Unzweideutigste herausgestellt. Denn ein irdisches Weltreich läßt sich nicht vermehren ohne Kampf und Streit, und es wäre ein handgreiflicher Widerspruch in der Rede des Propheten, wenn er einen irdischen König als den Stifter eines Reiches des ewigen Friedens vorausgesehen. Also gerade dieser scheinbare Widerspruch muß uns nach der offenbaren Absicht des Propheten die Augen über die wahre Beschaffenheit des messianischen Reiches öffnen. עַל־כִּסֵּא דָוִד „auf dem Throne Davids" ꝛc. Hiermit ergänzt nun der Prophet das bis jetzt noch unvollständige Bild des Königs. Er wird ein Sprosse seyn aus dem Hause Davids. In den Worten „auf dem Throne Davids und in seinem Reich" liegt der Sinn, daß er selbst als ewiger Mehrer des Reichs nie gestört seyn werde in seiner Herrschaft des Friedens, und daß die, welche zu seinem Reiche gehören, sich immer mehr ausbreiten werden und doch dabei des ewigen Friedens genießen. „Daß er's befestige und stütze" u. s. w. Genau liegt darin die Folge von dem im Vorhergehenden Gesagten. Eben deswegen wird der Messias seine Herrschaft und sein Reich befestigen und stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit, weil er die Herrschaft mehret und dabei ein Fürst des Friedens ist. Diese immer größere Erweiterung, dieser nie unterbrochene Friede dient ihm zu gleicher Zeit zur Stütze und Befestigung desselben, und zwar sind diese inneren Stützen des Reichs das Recht und die Gerechtigkeit (vgl. Kap. 11, 4. 5). — „Von nun an bis in Ewigkeit"

bezieht sich auf alles Vorhergehende, was V. 6. gesagt ist. Der Sinn ist also: von der Zeit an, wo der verheißene Sohn mit jenen Eigenschaften ins Leben tritt, wird die Vermehrung seines Friedensreiches und die Befestigung desselben durch Recht und durch Gerechtigkeit ewig dauern. — „Der Eifer Jehova's Zebaoth wird solches thun.“ Nicht, wollen diese Worte sagen, ist es ein Verdienst des Volkes, aus dessen Mitte der Messias hervorgeht, daß der Herr ihm denselben sendet, sondern es liegt der Grund einzig im Wesen Gottes selber, in seinem Liebeseifer für das einmal aus Gnaden erwählte Volk. Denn קִנְאַת ist der Eifer in freier Liebe für die *eine* Person, wie jenes Wort recht eigentlich die Begeisterung des Dichters des hohen Liedes war. Vgl. Hohesl. Kap. 8, 6.

Es sind nun besonders zwei Auslegungsweisen unserer Weissagung, welche der von mir entwickelten und begründeten *christlich-messianischen* entgegentreten. Nach der einen ist unter dem יֶלֶד und בֵּן Hiskias zu verstehen, der zwölfjährige Prinz, welcher bereits zu den schönsten Erwartungen berechtigte, und von dem daher der Prophet das Günstigste, Heilbringendste für den Staat voraussagt, wobei es natürlich nicht ohne einige poetische Verschönerung der Zukunft abgehen kann. Nach der andern ist in dem vorherverkündigten Friedensfürsten ein leeres Ideal eines zukünftigen theokratischen Königs aufgestellt. Die erstere Auslegungsweise hat ihren berühmtesten Vertheidiger in *Gesenius*, die zweite ist durch den jüngsten Ausleger des Jesaia, *Hitzig*, auf die Spitze getrieben worden. Was sprachlich gegen die erstere eingewandt werden muß, zu beweisen, wie sie auf keinem philologisch-nöthigenden Grunde beruhe, hat der Vertreter der andern zur Genüge gethan, wie denn schon *Hengstenberg* die Unhaltbarkeit derselben noch aus andern triftigen Gründen dargethan, mit Ausnahme von Nr. 5, wo er sich auf

Kap. 7, 14 als eine erläuternde Parallelstelle beruft, worin wir aus andern bereits früher in dieser Zeitschrift niedergelegten Gründen nicht mit ihm stimmen können. Was uns, wenn wir uns auf den Standpunct von Gesenius selbst begeben, am stärksten gegen seine Ansicht spricht, und wobei er gewiß am meisten die Schwierigkeit fühlen wird, wenn er sie fernerhin festhalten will, ist die unleugbare innere und äußere Uebereinstimmung von Kap. 11 u. ff. mit unserem Stück, und es ist bemerkenswerth, wie dort Gesenius seiner Erklärung vom Hiskias untreu wird. Was nun die von Hitzig verfochtene Auslegungsweise betrifft, so ist dieselbe schon bei einer anderen Gelegenheit (vgl. Theol. Stud. u. Kritik. Jahrg. 1834. H. 4 S. 951) von uns gewürdigt worden. — Wir behaupten also, daß in der Beschreibung des geweissagten Friedensfürsten uns ein solches Bild vom Messias vorgehalten sey, das in Jesus Christus von Nazareth seine Erfüllung gefunden, und zwar behaupten wir dieses, ohne zunächst vom Neuen Testament abhängig zu seyn, sondern bloß aus exegetischen Gründen auf alttestamentlichem Boden. Dabei kömmt es vor allem auf die unbefangene Erklärung der einzelnen Namen des Sohnes an. Bei ihnen fragen die neuern Ausleger: sind göttliche oder menschliche Eigenschaften durch dieselben bezeichnet? — Nach Hitzig sollen wir in der Seele des Propheten keinen Unterschied machen, indem in ihm, als einem Orientalen, Göttliches und Menschliches zusammengeflossen. Richtig ist in diesem Urtheile, welches wir früher schon genauer in Erwägung gezogen, daß die Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem im Messias an sich unpsychologisch genannt werden muß. Aber eben so ferne muß jegliche Unbestimmtheit aus den Worten des Propheten hinweggedacht werden. Denn er spricht in diesem Verse auf das Klarste, wenn er einzelne Namen des verheißenen Sohnes nach

einander aufzählt. Die Frage kann sich daher eigentlich nur so stellen: sagen die Namen bloß menschliche Eigenschaften aus, oder göttliche, aber, was sich von selbst versteht, in einer harmonischen Verbindung mit den menschlichen? — Nach der eben entwickelten, unbefangenen Erklärung deuten die Namen auf eine göttliche Natur des Sohnes. Wenn nach Hitzig und Anderen seines Standpunctes der Prophet hier bloßer Poet ist, der den künftigen Herrscher auf eine Göttliches und Menschliches vermischende Weise idealisirt, so ist dagegen vor allem das zu bemerken, wie Jesaia den weltlichen Begriff des gehofften Messias jeden Falls aufgibt, und das messianische Reich als ein bis zu den Grenzen der Erde sich ausbreitendes geistiges Reich der Wahrheit und Gerechtigkeit schaut, in welchem ein ewiger Friede gegeben sey. Solche Vorausverkündigung hört aber auf bloße Poesie zu seyn, insofern wirklich Einer erschienen ist, der nicht nur, wie das Neue Testament lehrt, die V. 5. genannten Eigenschaften in sich vereinigte, sondern auch auf das Bestimmteste aussagte, und durch Leben, Tod und Auferstehung bewies, daß er kein irdisches, sondern ein himmlisches Reich zu gründen gesandt sey. —

(Fortsetzung folgt.)

2.

De ordine narrationum in evangeliis synopticis.

Scripsit
Carolus Lachmann,
Prof. Berolinensis.

Quod communi omnium hominum prudentia docemur, ut agamus quicquid agendum est considerate, id ego mihi, cum ad sacros novi testamenti libros cura critica adhibita tractandos accederem, proprie et maiore cum gravitate praeceptum esse existimavi. Itaque hortatione primum et postulatione amicorum commotus, nihil iis promisi nisi cogitaturum me quid et possem et res postulare videretur: mox dum emendandi praesidia studiose anquiro, iam certiore spe praestandi rem cum necessariam tum ecclesiae profuturam erectus, omnem quasi supellectilem criticam, ut instructa parataque esset, disposui: denique experimentis quibusdam ad perficiendi fiduciam confirmatus, laborem gravem atque operosum naviter cum summa et religione et animi contentione adgressus sum. Atque in hoc universo negotio non tam plerisque ut probarer aut expectationem vulgi ut explerem efficere volui, quam mihi satis facere et eam quam mente praeceptam tenerem operis formam, si

qua fieri posset, effingere et repraesentare conatus sum. Ergo observationes et quaestiunculae grammaticae, in quibus me praecipue versatum esse quidam vellent, et eas me saepe neglexisse arguunt, mihi sufficere non videbantur: at ne illud quidem quod mente me conplexum esse modo dixi, plane et perfecte exprimere poteram: restabat ut ratione et via illuc quo non essem perventurus contenderem tamen, hoc est ut earum omnium quae ad criticum pertinent quaestionum nullam neglegerem, et cum ad summum perfectionis gradum non possem, ad aliquam singulas perducerem mediocritatem. Est enim hoc fere cum caeteris huic arti commune, quod et minima quaeque sectantem fallit, et perfectam absolutionem profitentem destituit, nec quicquam non aliquando paenitendum est nisi quod inter summum et infimum quasi medium est, a sterili siccitate et ab inani iactantia pariter reductum.

Earum quaestionum quae ab editore novi testamenti alienae non sunt unam paulo ante quam nova exemplaria evolarent exposui: nunc aliam quandam pertractabo, ut et pignus extet illius maioris editionis quam tum a me promissam suo tempore effecturus sum, et praefationis iam nunc quidam gustus detur iis qui eam paene convicio a me flagitarunt. Quam ob rem, cum illo tempore ea lingua in qua natus sum scripsissem, nunc Latina, quae editionum fere propria esse solet, uti commodius duxi; praesertim cum illa priora quosdam non intellegere vidissem, credo propterea quod in sua quisque lingua vocabulis rerum vulgaribus et usitatis nihil reconditum aut maiore quadam animi attentione dignum subesse putat. Nam illo tempore quaestio proposita erat, ut brevi conplectar, huius modi, quo exemplo libri sacri scribendi essent si excluderetur arbitrium. Dixi testes considerandos esse, quam graves singuli essent, quam leves: singula autem cuiusque testimonia tum demum sub iudicium venire posse, cum eorum momenta ad certam perfectae disciplinae normam exigere licuisset. Quod cum

illi, ut dixi, intellegere non possent, factum est ut me, qui recta via et certo gradu ad veritatem progredi vellem, dicerent rationem contemnere, ipsi vero, non idoneis tradita auctoribus sed temere optata amplexi, sese veram scriptorum manum tenere arbitrarentur, et quid ii quos ipsos partim, qui vel quales fuerint, ignoramus, scribere debuissent, minutis et ambiguis ratiunculis sese docere posse confiderent. Itaque his occurrere, quod et me et causa mea indignum esse iudico, nolim: sed spero me effecturum ut minore cum excusatione rationes meas pervertere videantur, si quando ea quae tum dixi, partim plenius, partim, si potero, pressius et magis enucleate, verbis Latinis exposuero.

Quod autem hoc potissimum tempore opus intermissum revoco, causam habeo tristem quidem illam, sed ut tristitiae ex grato labore quaeram solatium. Fridericus Schleiermacherus is fuit a cuius auctoritate haec omnia studia mea profecta sunt: hunc eorum prae caeteris hortatorem, hunc unum arbitrum habui. Itaque huic nisi ratio operis, ut a me descripta et instituta erat, placuisset, constitueram tamquam vanum ac temerarium consilium abicere. At ille viam quam adfectarem probavit, in quibusdam vel nutantem vel pravam sententiam meam leniter inflexit, denique ut coepta alacri animo perficerem hortatus est. Nec vero satis ei, si fatendum est, placuit quod minore illa editione absoluta requietem et laboris vacationem quaerere videbar; ut numquam desisteret mihi quasi stimulos admovere, et cum septimo ante obitum mense in Sueciam proficisceretur, sese sperare diceret fore ut interim commentariorum pars magna conscriberetur. Quod quo minus illo tempore adgrederer, causas habebam satis idoneas: nunc autem, postquam ille nobis ereptus est, ei quasi debitum solvere cupio, et quae ipsi tradere non possum, tamen eius causa scribere in dolore iucundum duco. Atque ita ille in ipso vitae et consuetudinis flore ablatus est, ut cum quo sensa cogitata

consilia omnia communicare soleremus, eius ne sentiamus quidem penitus absentiam, neque quicquam divinarum humanarumque rerum sit quod non cum eo tamquam praesente et inter nos versante nobis agere videamur. Quo fit ut vel nunc, dum haec scribo, eum mihi inter suavissimam et hilaritate permixtam confabulationem astantem, leni risu et intenta oculorum acie de rebus ambiguis percontantem, certa et gravia serio vultu et firma voce adseverantem, non tam mente fingam quam his oculis conspiciam; ut si quid dignum tanti viri conloquio dixero, totum eius ingenio expolitum et perfectum esse censendum sit; quae autem rudia vel hebetiora fuerint, ea mihi, qui me non satis ex disputationis laqueis potuerim expedire, ascribenda sint.

Quaesitum est a multis qui fieret ut ex receptis ecclesiae iudicio evangeliis tria cum tota forma inter sese simillima essent, tum in partibus pari omnia modo et consentirent et discreparent, ordine, addendo, omittendo, rebus ac verbis ipsis. Sunt qui se huic quaestioni olim responsuros esse confidant, si non haec modo, sed quodcumque superest evangelicae traditionis, etiam apocryphae, in unum conferre et singula secum conponere licuerit; laudabili quidem illi utentes diligentia, sed cui lumen unde accedere debeat non intellegas. Alii autem sibi primam rei causam dicere atque ipsa horum librorum incunabula reperire posse visi sunt: neque hos nihil recte vidisse dicam, sed minus quam promiserint praestitisse; ut quae dilataverint illi, coangustare oporteat, et egregie observatis alia adinvenienda restent, sine quibus ad summa potius volatum quam gradibus ascensum esse videatur. Itaque media eaque recta via procedere cupienti quoniam, si quid video, aut ab uno ex illis tribus evangeliis, aut ab una earum rerum quibus eorum et consensus et differentia constat, adgredienda

disputatio est, placet mihi nunc nihil nisi ordinem considerare: quod cum et omnium maxime simplex sit et a nemine, quod sciam, tentatum, videndum est quo usque ab hoc initio profectum penetrare liceat.

Sed narrationum evangelicarum ordinis non tanta est quanta plerisque videtur diversitas; maxima sane si aut hos scriptores eadem conplexione omnes aut Lucan cum Matthaeo conposueris, exigua si Marcum cum utroque seorsum. Iam vides quid acturus sim: primum mihi cum Marco Matthaeus coibit, postea Lucae et Marci ordo considerabitur.

Itaque ea in quibus a Matthaeo Marcus dissidet, omnia una conligatione cohaerent (Marc. 1, 21 — 6, 13. Matth. 4, 24 — 13, 58), ut differentiam facillime possim in tabula describere, cuius formam subieci.

Secundum Marcum.	Secundum Matthaeum.
Simon Andreas Iacobus Iohannes vocantur.	Simon Andreas Iacobus Iohannes vocantur. [*turbae multae sequuntur*. oratio montana.]
Stupebant super doctrina eius.	Admirabantur super doctrina eius.
I. (II. Matth.)	I. (II. Marc.)
socrus Simonis. [Eamus in proximos vicos et civitates.]	leprosus: Si vis, potes me mundare.
II. (I. Matth.)	II. (I. Marc.)
leprosus: Si vis, potes me mundare.	[centurio.] socrus Petri.
	III. (V. Marc.)
	iubet ire trans fretum. [Filius hominis non habet ubi caput reclinet. Dimitte mortuos sepelire mortuos suos.] imperat ventis et mari. Geraseni.

III. (IV. Matth.)	IV. (III. Marc.)
paralyticus. Levi. Quare cum publicanis et peccatoribus manducat et bibit? Quare tui discipuli non ieiunant?	paralyticus. Matthaeus. Quare cum publicanis et peccatoribus manducat? Quare discipuli tui non ieiunant?
	V. (VI. Marc.)
	principis filia, et mulier quae sanguinis fluxum patiebatur. [duo caeci. mutus.]
	VI. (VIII. Marc.)
	[Messis quidem multa.] apostoli convocantur. [*eorum nomina.*] dimittuntur. [oratio ad eos continuata. nuntii ab Iohanne missi. oratio de Iohanne.]
IV. (VII. Matth.)	**VII. (IV. Marc.)**
spicas vellunt sabbato. manus arida curatur. [*multae turbae sequuntur. apostolorum nomina.*] Beelzebul habet et in principe daemoniorum eicit daemonia. oratio. mater et fratres. parabola seminantis. [lucerna sub modio. In qua mensura mensi fueritis. Si homo iaciat sementem in terram.] granum sinapis. Sine parabola non loquebatur.	spicas vellunt sabbato. manus arida curatur. [caecus et mutus.] Eicit daemones in Beelzebul. oratio. [eadem continuata.] mater et fratres. parabola seminantis. [zizania.] granum sinapis. [fermentum.] Sine parabolis non loquebatur. [expositio parabolae zizaniorum. parabolae aliae.]

V. (III. Matth.)	
Transeamus contra. comminatur vento et dicit mari Tace. Gerasenus.	
VI. (V. Matth.)	
Iairi filia, et mulier quae erat in profluvio sanguinis.	
VII. (VIII. Matth.)	VIII. (VII. Marc.)
Nonne hic est faber?	Nonne hic est fabri filius?
VIII. (VI. Matth.)	
convocantur duodecim et dimittuntur.	
IX.	IX.
Et audivit Herodes rex.	Audivit Herodes tetrarcha famam Iesu.

Habes discrepantiam qualem praeter hanc in his evangeliis deprehendas nullam; quam, si eius causas investigare potuero, ad consensum revocavero. Manifestum est autem non omnia temere inter se permixta esse. Nam cum ad octo capita differentia omnis pertineat, horum duo ita traiecta sunt ut quod alteri secundum est alter primo loco posuerit. Caetera autem si in duas partes segregaveris, in neutra scriptores diversum ordinem fecisse intelleges: quae enim apud Marcum sunt tertium quartum septimum, ea Matthaeo quartum septimum octavum; item Marci quintum sextum octavum, Matthaei tertium quintum sextum. Ut adpareat idem utrumque secutum esse, nec nisi necessitate aliqua adactum ab eo ordine quem alter tenet recessisse. Utrum igitur eorum? et quanam necessitate? Fuere qui Matthaeum ea quibus interfuisset necessario ad verum temporis ordinem revocasse dicerent. Sed illi, nisi fallor, fuerunt:

vix enim superesse puto qui post doctissimas disputationes illud evangelium quod Matthaeo ascribitur aut tempora caeteris accuratius exprimere aut ab apostolo conscriptum esse existiment. Multo autem minus probandi sunt, quia illam quam dixi necessitatem minus intellegunt, quibus placet Marcum esse ineptissimum desultorem, qui nunc taedio, modo cupiditate, tum neglegentia, denique vecordi studio, inter evangelia Matthaei et Lucae incertus feratur atque oberret. Nempe his quaedam Griesbachii disputatio sedulae subtilitatis specie inlusit, cum tamen minime ingeniosa sit, sed frigida tota et ieiuna. Equidem causam idoneam, qua ductus hic Marcus ordinem Matthaei pervertisse putandus sit, nego reperiri posse, praesertim cum Lucas quoque hic paene in omnibus cum Marco consentiat: hoc vero videor mihi demonstraturus esse, ordo Marci et Lucae cur in evangelio Matthaei locum habere non potuerit; ut in hoc potius quam in illis fuerit artibus quibusdam infringendus. Matthaei autem evangelium illud intellego quod Schleiermacherus dixit (et satis fuit dixisse, vel sine argumentis: ita veritas rei primo aspectu patet; ut si Papiae testimonium aliter atque ille fecit accipias, tamen debeat concedi), illud inquam ex collectis et quasi contextis domini Iesu Christi orationibus conpositum primo, cui postmodum alii narrationes inferserunt. Iam in hoc evangelio eam de qua loquimur capitum conprehensionem oratio in monte Galilaeae habita praecedit: sexto capiti (dico ad eum modum quo modo supra numeros posui) inest oratio de officiis apostolorum (Matth. 9, 37. 38. 10, 5—42), item alia de Iohanne baptista (11, 7—19 vel 30): capite septimo exhibetur oratio de Satana, aliis quibusdam admixtis, quae utrum a Matthaeo apostolo sint nunc non definio (12, 25—45); in eodem magnus numerus parabolarum (13, 3—52). Marcus autem capite quarto habet partem orationis de Satana, item aliquot parabolas,

et in octavo orationis ad apostolos particulam. His consideratis quis negabit sibi perspectum esse cur in evangelio Matthaei primum caput Marci post secundum conlocari debuerit, et octavum ante quartum? Nam cum vix dubitari possit quin Matthaeus apostolus eam orationem quae in monte habita esse dicitur in ipso libri sui principio posuerit, aptius videri debuit si Iesu, cum a monte descendisset, leprosus occurrisse diceretur ante quam intraret oppidum Capharnaum, in quo et centurionis servum secundum evangelium Matthaei et Petri socrum utroque evangelista teste sanavit. Item orationem de officiis apostolorum, eamque quae est de Iohanne, si Matthaeus apostolus, ut est sane probabile neque caret ratione, ante orationem de Satana et ante parabolas posuit, non est admirandum quod evangelii secundum Matthaeum conditores, hunc ordinem inmutare veriti, maluerunt narrationes alia quam qua ipsis traditae erant ratione disponere. Itaque cum iam maior pars capitum Marci qua ratione in evangelio Matthaei ordinari deberet dubitari non posset (is autem ordo erat huius modi, caput secundum primum tertium octavum quartum septimum Marci: nam tertium quartum septimum suis locis reliquerunt, de primo secundo octavo modo diximus), restabat ut quinto et sexto locus conveniens adsignaretur. In qua re exploranda quamquam ne forte nimiae curiositatis poenas demus cavendum est, audebo tamen dicere caput Marci sextum, in quo inest principis filia suscitata, eo consilio eos, additis duobus caecis et muto, capiti octavo (quod est Matthaei sextum) praemisisse, ne in hoc frustra, hoc est sine exemplis, Iohanni renuntiatum esse videretur (Matth. 11, 5) *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται.* Sed quintum Marci caput cur noluerint sexto praeponere, sed potius ante tertium traiecerint, non ita apertum est; nisi quod, cum iam bis dictum fuisset (Matth. 4, 24. 8, 16) daemo-

niacis quoque Iesum opem attulisse, fortasse magis convenire duxerunt si nobile in hoc genere Gerasenorum exemplum statim curatae Petri socrus febri subiceretur, seposito interim paralytico, quia hoc eodem morbo laborans centurionis servus paulo ante, capite Matthaei secundo (8, 6), praecesserat. Sed de hoc ita quisque ut voluerit existimabit: satis est enim si hic in quibusdam ordinis inmutandi necessitatem fuisse agnoscas, cui mirandum non est aliquando etiam adiunctum fuisse evangelistarum arbitrium. Utrumque videbis in eo quod dicturus sum. Marcus ante primam orationem, capite quarto, (3, 7—19) multos Iesum secutos esse dicit *ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα*, deinde autem apostolorum nomina enumerat; quorum utrumque Lucas quoque habet eodem loco (6, 14—19). At in evangelio secundum Matthaeum nomina apostolorum necessario ponenda fuerunt capite sexto (10, 2—4), quod respondet octavo Marci et continet praecepta profecturis data. Alterum vero illud cum potuisset eodem loco poni, tamen in alium tralatum est: legitur enim ante orationem primam, hoc est montanam, (4, 24. 25) *καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, sed pari apud Lucan et Matthaeum orationis exordio subiecto, *μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

Matthaeus ab eo quem Marcus habet ordine quotiens et quibus ex causis discidium fecerit, ita dixi ut lectores candidos ac simplices mihi adsensuros sperem: nam qui haec eo animo legent ut quicquid dicturus sim verum esse nolint, eos longa oratione et eximiis verborum ornamentis fallere et quasi invitos in meam sententiam trahere non laboro. Sed Lucan a Marco vix usquam discedere, id quidem nec incredulos et obstinatos negaturos esse existimo,

si ea in quibus aliqua differentia est paulo accuratius considerare voluerint. Sunt autem haec fere duorum generum: nam in aliis ordo mutat, verba sunt utrobique simillima; alia diversis in locis posita rebus ipsis et verbis discrepant. Illius prioris generis exempla duo sunt, huius tria. De utroque genere sigillatim dicam.

Primum illud exemplum est quod paulo ante in Matthaeo attigi. Marcus (3, 7—19. 20—30) post aridae manus curationem cum primum multam turbam a Galilaea et Iudaea et ex caeteris partibus secutam esse dixisset, apostolorum nomina posuit et orationem de diviso Satanae regno. At Lucas (6, 12—19) eodem loco, hoc est post manum aridam, ordine paulum inflexo primum apostolos electos enumerat, postea unde multitudo copiosa plebis confluxerit enarrat: sed illam de Satana orationem in alia evangelii parte conlocat (11, 14—26), quam ipse peculiarem habet neque cum caeteris communem. Huic exemplo alterum ex omni parte simillimum est, cum Marcus, post ea ipsa de quibus modo diximus, (3, 31—35. 4, 1—25. 30—32) primo loco illud Iesu verbum ponit, Ecce mater mea et fratres mei, tum parabolam seminantis, et de lucerna sub modio, et Qui habet dabitur ipsi, postremo de grano sinapis; Lucas autem (8, 4—18. 19—21) a seminante exorsus et a lucerna operta vaso, quibus hic quoque subiungit Qui habet dabitur illi, tum demum illud infert Mater mea et fratres mei hi sunt, parabolam autem de grano sinapis in alium locum (13, 18. 19) reicit. Hoc audacius fortasse videbor dicere, eum illa hinc reiecisse: sed in tam manifesto ac paene perpetuo consensu cum Lucan semel vel bis in diversa abire video, non possum quin hunc suo iudicio ab ordine caeterorum, neque eo sibi ignoto, recessisse existimem, in parabola de grano sinapis et in oratione de Satana, ne aut bis eadem scriberet, aut illi de itinere Iesu Hierosolymitano, quem veriorem esse

existimavit, commentario aliquas sui partes detraheret. Sed quod apostolorum nomina et illud, Ecce mater mea, non prorsus eodem quo caeteri loco ponit, id ad meam causam tam parvum momentum facit, ut mihi, cur ita fecerit, nunc quidem quaerendum esse non videatur.

At superest alterum genus, in quo cum traiectione coniuncta est mirabilis quaedam rerum ac verborum discrepantia. Ea enimvero quosdam permovit ut Lucan potius *alias* historias, quam easdem sed aliter exornatas, enarravisse existimarent. Sed Lucas ipse certe aliter sensisse putandus est; quem si iam credibile videbitur narrationes evangelicas eo quo Marcus usus est ordine positas non ignorasse, quis illas praeteriturum fuisse credat, nisi easdem sese aliis auctoribus diversa et quidem veriore ratione traditas exhibere posse confisus esset? Itaque quo loco Marcus vocationem Simonis et Andreae et filiorum Zebedaei exposuit (1, 16—20), porro quo loco Iesum in urbe patria iactantibus illud Nonne hic est faber filius Mariae? dixisse refert non esse prophetam sine honore nisi in *patria* sua (6, 1—6), quo denique mulierem Bethaniae in domo Simonis leprosi caput Iesu unxisse scripsit (14, 3—9), his locis omnibus Lucas nihil habet eius modi. Sed inter haec illud quod Nazarenis dictum est, neminem prophetam acceptum esse in patria sua, cur Lucas in primam evangelii sui partem traduxerit (4, 16—30), ab aliis satis explicatum puto. Porro Simonem et filios Zebedaei cum non solum, ut caeteri (Marc. 1, 18. 20. Matth. 4, 20. 22) scripserunt, retibus et patre sed (Luc. 5, 11) *omnibus* quae haberent relictis Iesum secutos esse traditum legisset, fortasse minus convenire iudicavit si post haec cum caeteris commemoraret Simonis *domum* (Luc. 4, 38), in qua socrum eius febri laborasse constabat: quare vocationem Simonis et sociorum (5, 1—11) post sanatam Simonis socrum ponere maluit, quam, historia daemonii Christum cognoscen-

tis una cum verbis illis ἀναστὰς ἐκ τῆς συναγωγῆς (4, 31 — 38) vel traiecta vel recisa, non difficilem quaestionem prudentiae lectoris permittere; quod tamen fecit in alia non dissimili causa (5, 28. 29), cum Levin iamiam suis rebus omnibus relictis Iesum sequentem domi suae magnum convivium parasse scripsit. Postremo de muliere quae in domo Simonis Pharisaei pedes Iesu unxisset, ea acceperat quae paucis ante mortem Iesu diebus non viderentur apte dici potuisse (est autem ex hoc genere illud 7, 49 τίς ἐστιν οὗτος ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν; quod vix locum habere potuisset postea quam quaerentes 20, 2 Εἰπὲ ἡμῖν ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς iam retusi essent): itaque hanc rem, si coniecturae indulgere licet, fortasse non incommode se eo loco (7, 38 — 50) enarraturum esse iudicavit in quo auctorem quendam suum sequenti mulieres Iesu ministrantes enumerandae essent (8, 1 — 3).

Quid iam videtur? Si haec omnia ita se habent ut dixi, si et Matthaeo et Lucae cum ordine evangelii secundum Marcum per omnia tam exacte convenit ut illi vel minimas traiectiones suo quodam censendi sint fecisse consilio, si in hoc summo consensu tamen illos Marci exemplum quod imitarentur propositum non habuisse manifestum est, quid superest nisi ut illum quem omnes velut sibi praescriptum sequuntur ordinem, prius quam ipsi scriberent, auctoritate ac traditione quadam evangelica constitutum et confirmatum fuisse dicamus? Is autem ordo utrum scripto evangelistis monstratus fuerit, an docendi et audiendi quadam iam certa consuetudine conparatus, ne aliena causa tractanda meae officiam, nunc quidem non definire satius duco. Mihi enim sufficiet si in historia Iesu ad certa tempora revocanda, quid prius aut posterius factum esse existimandum sit, non exploratius trium testimoniis evangelistarum cognosci posse intellegetur, quam si unus et quidem ignotus auctor testificatus esset. Prae-

terea harmoniarum, quas hodie synopses dicere malunt, conditores, quibus ordinis et consecutionis diversitas maxima adferre solet incommoda, in negotio suo faciendo ne Marci auctoritatem nimis contemnere velint, fortasse non inutiliter commonuero. Ad extremum eos qui in singulorum evangeliorum fontes studiosius inquirent, videor mihi recte hortari posse ut ubique, quid a primis auctoribus venerit et quid ordo praefinitus in coagmentandis narrationibus effecerit, quam maxima mentis intentione distinguant; in quo genere vereor ne Schleiermacherus quoque nimis subtili ratione auctoribus Lucae non numquam diversarum historiarum coniunctionem ascripserit, quae tantum casu coisse et praescripta ordinis necessitate in eundem locum conlatae esse rectius iudicentur.

Breviter dixi quae cautio quaestionibus evangelicis adhibenda esset, si quis ea quae exposui, quantula cumque sunt, non neglegere sed in alios usus recte vellet convertere. Itaque, quoniam exemplis apud eruditos lectores opus non est, nihil quod adicerem habiturus essem, nisi pungeret animum et ad ultra progrediendum suscitaret illud quod supra dixi, fuisse iam ante quam evangelia nostra conscriberentur illum ordinem, ad cuius normam adornanda essent, constitutum. Mihi enim non tam quis eius primus auctor extiterit, quam ipsa ordinis ratio et historiarum dispositio qualis fuerit et quibus artibus conparata, dignum in primis quadam intentiore pervestigatione videtur.

Itaque ut hinc repetam, neminem fere futurum esse existimo qui simul atque singulae historiae in haec satis certa verba conformatae sint, totum hoc, quod tribus exemplis ad nos tramissum est, historiae evangelicae corpus uno quasi partu editum et singulis sui partibus plenum atque absolutum prodisse opinetur: nec desunt argumenta quibus ductus facile minora quaedam historiarum corpora agnoscas, quorum singulae cuiusque particulae, quamvis

diversis (ut credibile est) auctoribus traditae, communi quodam inter se vinculo aptae atque connexae sunt, ita quidem ut etiam certis quibusdam et expressis formularum indiciis ab eis quae aut praecedunt aut sequuntur distingui possint. Haec igitur historiae evangelicae quasi corpuscula, quibus nostri scriptores usi sunt, quot numero et qua singula circumscriptione fuerint, videor mihi satis accurate demonstrare posse: caeterum utrum illos libellos quosdam fuisse an historiarum narratores ista loquendo ac docendo coniungere solitos existimaveris, ad hanc rem meam, ut supra dixi, nihil refert; quamquam si historiae evangelicae doctores una conplexione plures narrationes protulisse fatendum erit, quid quaeso obstabat quo minus illae eodem modo coniunctae et iisdem verbis expressae etiam scriberentur, ante quam qui maiora auderent totis evangeliis condendis animum adiecissent?

Ac primum quidem omnium evangelicarum narrationum principium dubitari non potest quin fuerit ab Iohanne baptista ductum: nam quae Matthaeus et Lucas de Iesu pueritia referunt, ea satis adparet paucis narratoribus propria fuisse nec vulgo cognita. Tentatio diaboli utrum primo historiarum corpusculo semper et iam a primis narrandi initiis infuerit, dubitari potest: nam et Lucas hic alium quam Matthaeus auctorem habuit, et Marcus sui prorsus dissimilis est. Insunt autem quicumque primo tempore divinam Iesu virtutem agnoverunt, Iohannes, Simon cum fratre et filii Zebedaei, denique daemonium cuius ista vox est, *Οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ.* Post haec Marcus (1, 28) et Lucas (4, 37) iisdem verbis usi rem videntur absolvere, *καὶ ἐξῆλθεν η ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας.* Nihilo minus his corollarii loco adiungunt connexam cum prioribus per illa verba *εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς* historiam de socru Simonis, in qua ipsa commemoraverunt daemonia quae Iesum

novissent (Marc. 1, 34. Luc. 4, 41). Tum haec evangelicarum narrationum conplexio ita concluditur, *καὶ ἦν κηρύσσων ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῆς Γαλιλαίας.* Ita et Marcus et Lucas primae partis finem indicant: Matthaei, qui hic omnia traiecit, minor auctoritas est.

Hinc secunda pars sequitur (Marc. 1, 40. Luc. 5, 12), qua per aliquot brevissimas historias ostenditur quomodo lege non sublata Iesus inani caerimoniarum fastui occurrerit. Itaque leprosum iubet sacerdotibus offerre quod Moyses iusserit, docet sese peccata posse dimittere, Levin a telonio vocat, cum peccatoribus et publicanis manducat et bibit, discipuli sui cur non ieiunent declarat, sese sabbati quoque dominum esse docet, sabbato aridam manum curat. In his post primam narrationem habes ista, (Luc. 5, 15. 16. Marc. 1, 45) *διήρχετο δὲ μᾶλλον ὁ λόγος περὶ αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις*: quae quamquam possunt videri finem indicare, tamen in tanta omnium quae sequuntur similitudine neglegenda duco. Sed ubi omnia absoluta sunt, tum vero evangelistae quasi uno ore succinunt Pharisaeos deliberasse quid de Iesu facerent (Luc. 6, 11. Marc. 3, 6. Matth. 12, 14).

Ea quae sequuntur, quamquam cum superioribus nihil commune habent, tamen Marcus (3, 7 — 19) et ex aliqua parte Matthaeus (12, 15. 16) cum illis copulavit; quod indicio est hanc tertiam evangelicae traditionis partem, cum ipsi eam in evangelia sua transferrent, cum secunda iam fuisse coniunctam. Qua re factum esse puto ut omnes hanc partem post illam conlocarent: in rebus ipsis enim nihil inest unde utra prior esse debeat intellegas, nisi forte Marco et Lucae pariter ut Matthaeo constitit publicanum illum quem Levin dicunt ex duodecim apostolorum numero fuisse. Nam in hoc tertio sive libello sive traditionis evangelicae corpore ante omnia electio apostolorum traditur. Sed huic, ut mihi videtur, rectius caeteris, quamquam or-

dine orationis paululum inmutato, Lucas illud adiunxit, magnam populi turbam, quae sanari cuperet, ad Iesum confluxisse (6, 12 — 19). Hoc enim olim, et prius quam evangelia nostra conderentur, ante eam orationem quae a *μακαρισμοῖς* incipit positum fuisse, praeter Lucan Matthaeus confirmat, qui eadem habet ante orationem montanam (4, 24. 25). Marcus autem vix dubitari potest quin hic aut multo pauciora tradita acceperit aut quae habuerit miro prorsus consilio praeterierit. Nam huius tertiae partis auctorem, qui omnem fere, qua Iesus usus esset, docendi artem ostendere voluit, a nobilissima oratione exorsum esse admodum probabile est. Hanc excepit, nisi fallor, sanatus ab Iesu absente centurionis servus, tum nuntii ab Iohanne baptista missi, et oratio de Iohanne: haec enim Lucas hoc loco habet (7, 1 — 10. 18 — 35), quae Matthaeum in summa illa perturbatione alio ordine rettulisse mirandum non est. Exinde Marcus (3, 19 — 6, 6) cum Luca (8, 4 — 56) fere consentit, si ea de quibus supra diximus exceperis. Orationi de Satana huius tertiae partis auctor adiunxit illud, Ecce mater mea et fratres mei, tum parabolam seminantis cum quibusdam aliis; quamquam haec Lucas (8, 1) expressa incipiendi formula a superioribus segregavit. Post haec tempestas coercetur, daemoniacus Gerasenus sanatur, sequitur Iairi filia et mulier profluvio sanguinis laborans, ad extremum Nazarenorum incredulitas: quae omnia ut tempore et re coniuncta fuisse intellegamus, interposita sunt illa, *Διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν, καὶ ἦλθεν εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης, καὶ διαπεράσαντος τοῦ Ἰησοῦ πάλιν εἰς τὸ πέραν, καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ.*

His rite conclusis (Marc. 6, 5. 6. Matth. 13, 58) Marcus eius modi verba ponit quae libri initio conveniunt, *καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων*: iisdemque verbis Matthaeus utitur, alio quidem loco (9, 35), sed cum

ad eandem orationem transit, quam eo loco in quo versamur et Marcus et Lucas habent. Hinc igitur quartam historiae evangelicae partem initium sumere conicio; quamquam apud Lucan hic (9, 1) illa incipiendi formula non extat, quam ipse paulo prius (8, 1) posuit. Sed Lucas hunc quartum commentarium videtur non perinde sive integrum sive interpolatum ut caeteri habuisse. Postquam enim cum Marco consentiens apostolos ab Iesu dimissos esse rettulit, tum autem (quod Matthaeus quoque, qui iam (14, 1) cum Marco pari per omnia gressu incedit, eodem loco habet) Herodis de Iesu sententiam exposuit, his insertam de Iohannis baptistae caede historiam omisit. Post haec scriptores omnes quinque hominum milia quinque panibus et duobus piscibus satiata referunt. Sed quae proxime sequuntur, Lucas non habet. Primum quomodo in aquis ambulaverit; quod tamen hic suo et proprio loco enarratum esse Iohannes (6, 19) fidem facit; deinde orationem de lavatione manuum, filiam mulieris Chananaeae sanatam, quattuor hominum milia septem panibus satiata, postremo quae Iesus de signo ex caelo non expetendo et de cavendo Pharisaeorum fermento dixit. Haec autem omnia inter sese cohaerere extrema illa docent, (Matth. 16, 9. Marc. 8, 19) *οὔπω νοεῖτε, οὐδὲ μνημονεύετε τοὺς πέντε ἄρτους τῶν πενταχισχιλίων οὐδὲ τοὺς ἑπτὰ ἄρτους τῶν τετραχισχιλίων;* Quod autem Marcus solus his historiam surdi et muti sanati inseruit (7, 32—37), et aliam quae est de homine caeco subiunxit (8, 22—26), earum vel utraque vel certe ea quae extremo in loco posita est (cum priore enim Matthaeo aliquatenus convenit — Marc. 7, 32 = Matth. 15, 31) mihi ab illo genere quod hoc evangelicarum historiarum quarto corpore continetur multum videtur discrepare, quod puto in illis quae antea enumeravi desinere.

Iam vero Lucas (9, 18) rursus cum caeteris (Matth.

16, 13. Marc. 8, 27) consentire incipit: nec facile quisquam, si quid sentio, negabit hinc quintam traditionis evangelicae partem initium capere, qua Iesus ab extremis Galilaeae partibus ex ordine locorum Hierosolymas deducitur. Haec ut a praedicenda eius passione morte et resurrectione incipit (Matth. 16, 21. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22), ita mihi una eademque continuitate extrema Christi tempora conplecti videtur. Scriptores hic, ut solent, vel diversos auctores secuti vel suo quisque usus iudicio, nunc aliquid addunt, nunc omittunt. Marcus quidem non multa omisisse videtur, nisi quod liber eius prius quam absolutus est deficit (16, 8), quamquam nec Lucae ultra (24, 10) cum Matthaeo (28, 8) convenit. Lucas cum huic libro alium, quem sextum dicere licet, commentarium de itinere Hierosolymitano interponeret (9, 51 — 18, 14), non nulla iis locis quibus Marcus vel Matthaeus habet praeteriit. In hoc genere illa, Filius hominis non habet ubi caput reclinet, et Dimitte mortuos sepelire mortuos suos (Matth. 8, 19. Luc. 10, 57), non facile aliquis dicat quo loco vulgaris traditio evangelica rettulerit: haec enim Marcus non habet, Matthaeus autem in ista perturbata et undecumque coacta parte posuit, de qua supra dixi. Neque negaverim Matthaeum non nulla in amplificatas suas et auctas orationes relata ex proprio loco summovisse. Sed parabola illa de pecunia a domino peregre eunte servis commissa, quam Matthaeus (25, 14 — 30) in oratione de extremo iudicio posuit, Lucas autem Hierichunte apud Zacchaeum pronuntiatam refert (19, 11 — 27), adeo discrepantibus exemplis scripta est ut eam non ex illa vulgari traditione sed ab utroque evangelista a diversis auctoribus repetitam esse existimem. Nec praetereundum est Lucam hic (19, 8) Iesum *dominum* dicere: id autem non facit nisi in iis quae ipse seorsum a communi traditione habet (7, 13. 10, 1. 11, 39. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 22, 31. 61. 24, 3); un-

de adparet in legatione Iohannis baptistae, si eam recte supra statuimus in vulgari traditione evangelica fuisse, apud Lucan (7, 19 = Matth. 11, 3) legendum esse *ἔπεμψεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν*, neque ibi alios testes quantumvis bonos audiendos esse, qui exhibent *πρὸς τὸν κύριον*.

Sed haec ego et quae his similia sunt praeteribo, et aliis, qui ad talia tractanda paratiores accedent, commendabo. Neque enim id ago ut aut primos historiae evangelicae fontes aperiam aut omnem trium evangelistarum artem demonstrem: sed mihi quidem hoc tempore satis fecero, si medium quendam artis evangelicae gradum, et a primis narrandi initiis satis remotum et nostris evangeliis priorem, lectoribus perspicacibus et huius modi rerum gnaris ostendisse visus fuero. Quos cum cupiam intellegere me non leviter et incuriose, sed ut alios ad similia studia excitarem, non nulla vel omisisse vel obscurius significasse, uno loco, quem iam aliquotiens attigi, accuratius tractando demonstrabo quantam interdum perturbationem coniuncta diversorum testimonia auctorum effecerint. Lucas cum in locum orationis de Beelzebul (Marc. 3, 19 — 30) sermonem cum Simone Pharisaeo habitum substituisset (7, 36—50), noluit huic, ne locum incertum definire videretur, subicere (Marc. 3, 31—35) matrem Iesu et fratres extra, scilicet ante domum Simonis, stetisse. Itaque, ut supra dixi, illud (8, 1) *καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην* ex alio loco (Marc. 6, 6. 7. Matth. 9, 35. 10, 1 = Luc. 9, 1) huc retraxit; cui adiunxit, inverso ordine, sed suae rei conveniente, parabolam seminantis et caeteras; ac tum demum illud posuit, Mater mea et fratres mei hi sunt. Sed illo loco *διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην*, ut solent fere prima narrationum verba mutabilia esse, Lucas nomina mulierum videtur ascripta legisse, quae caeteri longe alio loco habent (Matth. 27, 55. 56. Marc. 15, 40. 41), quo loco ipse iis, ut pote quae

iam praecepisset, supersedendum esse existimavit (23, 49). Haec autem ipsa mulierum nomina Lucae videri mulieris peccatricis historiae hic reponendae occasionem praebuisse supra dictum est: certe si nomina mulierum historiae peccatricis subiuncta fuisse putes, cur eam Lucas in hunc potissimum locum rettulerit non intellego.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Theologische Aphorismen

von

Dr. C. Ullmann.

Es ist zwar von großen Kirchenlehrern aller Zeiten in der verschiedensten Form gesagt worden, aber es kann und muß immer wieder gesagt werden, weil es trotz seiner Einfachheit immer wieder vergessen wird, daß die Wissenschaft von göttlichen Dingen wesentlich auf der Gesinnung beruht, daß die wahre Theologie nur aus dem mütterlichen Schooße der wahren, gesunden Frömmigkeit hervorgeht. Man muß zwar auch von dem Göttlichen wissen, um es zu lieben, aber eben so gewiß muß man es auch lieben, um es wahrhaft zu kennen. Beides bedingt sich und geht Hand in Hand. Wer nicht für Reines und Erhabenes sich begeistern, wer nicht von dem Größesten sein Herz erfüllen kann, so groß es ist, der mag vielleicht für Anderes im Bereiche des Lebens und der Wissenschaft die trefflichsten Anlagen haben, aber zum Theologen taugt er nicht. Der Theologe, wenn er nicht bei den Außenwerken seiner Wissenschaft stehen bleibt, hat es mit den sublimsten Gegenständen zu thun, und wie kann eine niedrige, von dem Hohen und Ewigen nicht erregbare Seele sich glücklich fühlen, göttliche Dinge zu betrachten? —

Eben so darf daran erinnert werden, und in unserer Zeit mahnt alles daran, daß es höchstes Bedürfniß ist, die Wissenschaft mit dem Leben in das rechte Verhältniß zu setzen. Die Theologie wird viel zu viel aus den Büchern und viel zu wenig aus dem Leben studirt. Die Bücher sind freilich nicht zu verachten, und wir sprechen nicht zu denen, die zu bequem sind, sie zu gebrauchen; aber man muß durch die Bücher hindurch in das Leben und in die Tiefe des eigenen Geistes blicken. Unsere Wissenschaft besteht wesentlich in der Ergründung der großen religiösen Erscheinungen der Vor- und Mitwelt und der Thatsachen des eigenen Bewußtseyns mit freiem, offenem, tief eindringendem Geiste; sie ist denkende Beobachtung der religiösen Lebensentwickelung, Erfahrungswissenschaft. Man sträube sich gegen das Wort Erfahrung, wie man will; es hat in der Theologie seinen guten Grund und wird auch stets seinen guten Klang behalten. Die geistvolleren Theologen aller Zeiten, unsern Luther mit seiner oratio, tentatio, meditatio ganz besonders mit inbegriffen, haben die Nothwendigkeit des innern Erlebens der religiösen und sittlichen Wahrheiten nie verkannt. Wer den Eindruck und die Wirkungen, die das Göttliche auf unser Gemüth macht, nie empfunden, wie kann der doch etwas Rechtes davon wissen und aussagen? Alle Wahrheiten des Lebens und der Gottseligkeit mögen in der Schrift und in tausend Büchern niedergelegt, sie mögen in den ergreifendsten Thatsachen ausgedrückt seyn, sie werden doch vergeblich für uns existiren, wenn sie uns nicht lebendige Ueberzeugung und innere Thatsachen geworden sind. Nur was im geistigen Leben vorhanden ist, kann zum erfüllten Begriffe, zur lebensvollen Idee, zum wahren inneren Besitze werden; alles Uebrige ist todte Abstraction, äußere Notiz und fremdes Gut. Wohl kann auch mit dem, was man Erfahrung nennt, arger Unfug getrieben werden, und es ist schon manches Abentheuerliche unter diesem Na-

men zum Vorschein gekommen; aber welcher Verständige läßt sich durch möglichen Mißbrauch vom wahren Gebrauche abhalten? Ist mit der Vernunft und dem Berufen auf dieselbe nicht auch Mißbrauch getrieben worden? Aber wenn der Erfahrung ein tüchtiges, gesetzmäßiges, eindringendes Denken zur Seite steht, wenn sie nicht bloß in ihrer subjectiven Vereinzelung aufgefaßt, sondern immer mit der Gesammtentwickelung des religiösen Lebens in der Geschichte, mit der Erfahrung der christlichen Welt im Ganzen zusammengehalten wird, wahrlich, dann darf man sie nicht zurückweisen; dann ist sie nicht nur etwas Treffliches und Großes, sondern der einzig wahre Lebensgrund, auf dem alle wahre Theologie ruht. Die Geschichte und das Leben von außen, aber zugleich die Tiefen des eigenen Herzens und Geistes von innen, und jene nur, wenn sie in diesen sich rein und klar abspiegeln, sind und bleiben die unerschöpflichen Quellen des Theologen und, eh' du fürder gehst, kann man jedem mit dem Dichter zurufen, geh' in dich selbst zurücke!

* * *

Die Kritik ist ein Element, das keine Wissenschaft entbehren kann und gewiß auch die Theologie nicht; aber zweierlei darf nicht fehlen, wenn die Kritik auf dem theologischen Gebiete ihre angemessene Stelle einnehmen soll: sie muß im rechten Sinne geübt werden und sie darf nicht bloß negativ, sondern sie muß auch positiver Natur seyn. Dieselbe Freiheit, Schärfe und Unbefangenheit soll bei der geschichtlichen Erforschung der heiligen Urkunden und bei der Beurtheilung ihres Inhaltes statt finden, wie bei der kritischen Behandlung anderer Schriften, aber das Eine darf der Kritiker nicht vergessen, was auch die Natur der Sache mit sich bringt, daß es heilige Schriften sind, mit denen er es hier zu thun hat. Wer nicht das Gefühl haben kann und hat, daß er hier in ein Heiligthum, in hehre Tempelhallen eintritt, der ist zum Beurtheiler sol-

cher Gegenstände eben so wenig geboren, als derjenige zum Richter in Sachen der Baukunst, über dessen Geist beim Eintritt in die erhabenen Dome der Vorzeit nicht ein Gefühl des Ungemeinen, Großen und Heiligen kommt. Der Verstand soll und kann dabei seine helleste Klarheit und sein vollkommenes Recht behalten, oder hat es Göthe's Verstande geschadet, daß er vom Straßburger Münster hingerissen wurde? und Herder's, daß ihn das Große und Schöne in jeder Form anzog und entzückte? Wer aber bloß bei der Verstandesoperation stehen bleibt und für Höheres keinen Sinn hat, der wird eben bei Erforschung und Beurtheilung solcher Denkmale etwas Wesentliches fehlen lassen, deren Grund und Kern die höchsten, erhabensten Gedanken und Wahrheiten sind. Damit hängt zusammen, daß die Kritik auf allen Gebieten der Theologie nicht bloß negativ seyn darf, sondern ihrer Natur nach auch anerkennend, begründend, erhaltend seyn muß. Eine Lücke, einen Mangel, einen Flecken auffinden ist nicht schwer; eine bloß zersetzende, kleinlich tadelnde Kritik übt sich mit geringem Verstand und bei sehr oberflächlicher Kenntniß, und wir finden solche Kritiker im Leben auf allen Gebieten, die bei den schönsten Erscheinungen, bei den sinnvollsten Kunstwerken über irgend eine verfehlte Kleinigkeit herfallen und sich den Genuß des Ganzen verderben; dieselben Kunstrichter zeigen sich auch in den theologischen Wissenschaften, in der Exegese, in der Kirchengeschichte, in der Beurtheilung der Systeme und Denkarten. Sie üben ein eben so klägliches, als unbefriedigendes Werk. Die wahre Aufgabe des Kritikers ist, ein eben so tief eingehendes als vollständig umfassendes Urtheil über seinen Gegenstand zu fällen, und hierin mit einer zur Fertigkeit gewordenen, gleichsam in Fleisch und Blut übergegangenen Kunst zu verfahren; vor allem hat er ein lebendiges Geisteswerk in seiner ganzen Bedeutung nach Wesen und Form zu verstehen, er hat es aus

seinem Mittelpuncte heraus sich selbst und andern zur klaren vollkommenen Anschauung zu bringen, und um das Große und Tiefe eines Gegenstandes aufzufassen, dazu gehört ein ihm verwandter, der Selbstentäußerung fähiger Sinn; dann mag er auch sein selbstständiges Urtheil versuchen, und von seinem eigenen Standpuncte aus den Gegenstand würdigen, er mag sein eigenes Denken mit dem Inhalte des zu Beurtheilenden in das rechte, ausgleichende Verhältniß setzen, und dieß wird noch schwerer seyn, weil dazu ein wenigstens relatives Hinausgehen über das Gegebene gehört. In aller Beziehung aber ist es klar, daß die echte, nicht nur tadelnde, zweifelnde, kleinlich zerspaltende, sondern wahrhaft würdigende, feststellende und befriedigende Kritik eine der größten Aufgaben ist.

* * *

Es muß doch ein christlicher Geist anerkannt werden, der unabhängig vom System und trotz verschiedener dogmatischer Denkart sich bei einem Tertullian und Origenes, Chrysostomus und Augustin, Bernhard und Abälard, Luther und Zwingli, Calixt und Spener als das innerste beseelende Lebensprincip findet. Dieses höhere Einigungsband ist die lebendige Aneignung der Erlösung in Christo, der Glaube, der das göttliche Heil in dem Erlöser zuversichtlich und fest ergreift und dann in dankbarer Liebe zu allem Guten wirksam wird. Dieser Glaube beruht nicht vorzugsweise auf dem theoretischen Fürwahrhalten einer Reihe von Lehrsätzen, wiewohl er auch erleuchtete Gotteserkenntniß in sich schließt, sondern er ist wesentlich ein lebendiges, Geist und Gemüth durchdringendes und die ganze Willensrichtung bestimmendes Vertrauen auf die Gnade und Liebe Gottes, wie sie der Menschheit durch Christum geworden ist. Dieses Vertrauen, als Aneignung der göttlichen Liebe, wird hinwiederum der Grund einer treuen kindlichen Gegenliebe und der schöpferische Quell der freiesten, aus reiner Lust

am göttlich Guten hervorgehenden Sittlichkeit, das Princip eines neuen gottgeweihten Lebens. Wo dieser Grund ist, ist der Geist Gottes und Christi, und Männer, die dieser Geist vereint, werden dogmatische Bestimmungen nicht trennen.

* * *

Manche Personen sind von so feiner Complexion, daß sie durchaus keine Realitäten, sondern nur Abstractionen vertragen können. Religion haben sie wohl, aber nur jenes Kunstproduct von Religion, die Treibhauspflanze der Studierstuben, welches ein sublimirter Abzug aus allen Religionen ist; eine wirkliche Religion, die, mit historischen Thatsachen umgeben, in das Leben der Menschheit eingegriffen hat, ist ihnen zu derb und gewöhnlich. An Gott glauben sie auch, aber doch nur an ihn, als die erste Ursache aller Dinge und das höchste Vollkommenheitsideal; sobald aber Gott, nachdem die selbstgenugsame Welt einmal da ist, in derselben noch etwas thun soll, wird ihnen die Sache zu bunt und zu mystisch. Selbst das Christenthum schätzen sie hoch, nämlich das, was sie Lehre Jesu zu nennen pflegen, aber die Person des Erlösers, wenn sie in voller Wirklichkeit auftritt, ist ihnen drückend, und es wäre ihnen nichts erwünschter, als ein Christenthum ohne Christus; sie gleichen einem Manne, wenn es je einen so genügsamen gegeben hat, der sich, statt einen Freund zu umfassen, lieber an die reine Idee der Freundschaft hält.

* * *

Der Begriff der Offenbarung hängt mit dem Wesen der Religion aufs genaueste zusammen. Die Religion will nicht bloß eine Hypothese über Gott seyn, sondern eine Gewißheit von Gott; dieß kann sie aber nur seyn, wenn sie auch eine Gewißheit aus Gott ist, wenn wir uns nicht bloß Gedanken und Meinungen über Gott bilden, sondern Gott sich uns zu erkennen gibt. Wir

vermögen nur den Geist zu erkennen, der aus sich heraustritt, sich mittheilt, offenbart, auch liegt es im Wesen des Geistes, als eines Lebendigen, wirksam hervorzutreten und sich erkennbar mitzutheilen. Es kann aber der Geist offenbar werden in Werken, Worten und Thaten, denn von dem Werke, als einem mehr für sich Bestehenden, als einem von der Persönlichkeit Abgelößten, unterscheiden wir die That als den unmittelbaren, höchsten und vollständigsten Ausdruck der Persönlichkeit. Ein Ausdruck des göttlichen Geistes ist zunächst die Schöpfung, das erhabene Kunstwerk der Allmacht; aber, wenn auch mit Leben begabt, ist doch die Natur nur eine stumme Offenbarung, ein schweigendes Bild des Göttlichen, ein Abdruck göttlicher Gedanken, in dem sie zugleich verhüllt sind. Die Natur spricht nicht von Gott, sie läßt ihn nur ahnen, sie zeigt ihn nur dem Gemüthe, welches schon ein Bewußtseyn des Göttlichen in sich hat. So wenig es genügt, wenn sich der menschliche Geist uns bloß kund gibt durch das Auge, das Angesicht und die Gestalt, und wie wir immer noch verlangen, daß der Mensch zu uns rede, damit wir ihn wahrhaft sehen, so genügt es uns auch nicht, daß Gott uns nur anblickt aus den Sternen des Himmels, aus den Blumen der Erde und aus der ganzen Herrlichkeit der Schöpfung, sondern wir verlangen noch mehr, wir wollen sein Wort vernehmen, damit uns der Sinn über das alles aufgehe. Das Wort ist ein belebter und verständlicher, ein höherer Ausdruck des Geistes, als das stumme Werk, und wenn sich Gott nicht nur suchen, sondern auch finden lassen will, so muß er sich durch das Wort offenbaren. Daher die fast in allen Religionen anerkannte unermeßliche Wichtigkeit des Wortes für das religiöse Leben. Das Wort ist der Ausdruck des göttlichen Geistes wie des menschlichen, und nur wenn unserer Ahnung Gottes das Wort entgegenkommt, erhebt sie sich zur klaren Erkenntniß. Das Wort von Gott ist ausge-

sprochen in alle menschlichen Geister; aber es muß gleichfalls erst zum Verständnisse, zum vollen Bewußtseyn gebracht werden, und wenn dieß auch geschehen ist, so wird das Bewußtseyn des Göttlichen doch wieder vielfach getrübt durch die Sünde und alle mit ihr verbundene Verblendung und Täuschung. Die Offenbarung Gottes im Gemüthe ist immer beschaffen, wie dieses selbst, sie geht durch ein unreines, wandelbares Element und ist daher selbst getrübt, schwankend und unvollkommen. Deßhalb müssen Männer aufstehen, die, von einem höheren und reineren Geiste erfüllt, zuerst schon das rechte Wort finden für die in den Gemüthern schlummernde Gottesidee und das aussprechen, was unbewußt in der Tiefe des Geistes liegt, dann aber auch, wenn ein sittlicher Verfall eingetreten ist, das religiöse Leben erneuern und das Gotteswort so aussprechen, daß es eine objective, festere Norm der Gotteserkenntniß wird, als das unlautere Bewußtseyn des sündigen Menschen. Solche von Gott angeregte Sprecher waren die heiligen Männer des alten Bundes, vor allem die Propheten. Aber auch ihr Gotteswort war noch unvollkommen; es kam ihnen von außen, in Momenten höherer Begeisterung, in Bildern und Gesichtern, aus besonderer göttlicher Belehrung und zum Zwecke einzelner göttlicher Sendungen. Anders war es bei Christo; ihm wurde das Gotteswort nicht von außen, zu besonderen Zwecken, in einzelnen Belehrungen und auf eigenthümliche Anregung zu Theil, sondern er war selbst das Gotteswort, in ihm wohnte es, als lebendige Fülle der göttlichen Kraft und Weisheit, durch welche alle Dinge ihr Daseyn haben, und aus ihm ging es, ohne daß er in einem außerordentlichen Zustande war, als der natürliche, nothwendige Ausdruck seines Wesens hervor a).

---

a) Vergl. Schleiermachers Predigten 5te Sammlung erste Predigt. B. 2. S. 11. der neuen Ausgabe.

Zur vollendeten Offenbarung des Göttlichen aber wurde die Erscheinung Christi nur dadurch, daß zum Worte auch die That hinzukam. Das Wort gehört doch immer vorzugsweise der einen Seite des geistigen Lebens an, der Erkenntniß und Anschauung; es faßt hauptsächlich Lehre in sich; die Religion ist aber nicht nur Erkenntniß, sondern sie ist wesentlich Leben, sie gehört der Gesammtheit des Geistes an; wenn also der religiöse Zustand der Menschheit von Grund aus verbessert und erneuert, wenn das Göttliche dem Menschen ganz zur Aneignung vorgehalten werden sollte, so durfte dieß nicht nur geschehen durch Lehre, sondern mußte zugleich geschehen durch das, was noch vollkommnerer Ausdruck des Geistes ist, durch göttliche That oder durch eine Reihe göttlicher Thaten in einer ganzen Lebenserscheinung. Dieß ist das Wesentliche in der Offenbarung Gottes durch Christum, sie ist die ursprüngliche Darstellung eines göttlichen Lebens, durch dessen schöpferische Kraft dann auch ein neues gottgeweihtes Leben in der Menschheit erzeugt wurde. Was Christus thut, ist ein Ausdruck göttlicher Wahrheit und Liebe, trägt das Siegel göttlicher Vollkommenheit. Sein ganzes Leben ist eine große, zusammenhängende göttliche That, gekrönt durch seinen Tod, als die Vollendung göttlicher Liebe. Wenn ein Gott, der Liebe und Wahrheit ist, sich vollkommen offenbaren wollte, so mußte er sich offenbaren nicht nur in der unermeßlichen Größe und Schönheit des Weltalls, sondern in der Hoheit und Liebenswürdigkeit eines vollendet sittlichen, heiligen Daseyns, nicht nur in einer wahren und tiefsinnigen Lehre, sondern in einem Leben, in dem die welterlösende Liebe zugleich zur welterlösenden Wahrheit wurde, in dem die Lehre überall auch That und jede That auch göttliche Lehre war. So ist die ganze Erscheinung Christi und vor allem sein Tod eine That Gottes, wodurch uns Gott gewaltiger zu sich ruft, als durch ein Wort, und inniger

zu sich zieht, als durch das schönste Werk der Schöpfung. In Christo schauen wir Gott mit aufgedecktem Angesicht, so wie Gott uns anschaut mit dem vollen Blick der Gnade und Liebe.

* * *

Wenn Gott nur erkannt wird, insofern er sich offenbart, wenn also alle Beweise für das Daseyn Gottes auf Erweisungen Gottes beruhen, so gibt es keinen stärkeren, wirkungskräftigeren Beweis für das Daseyn und Walten Gottes, als die Erscheinung Christi. Dieser Beweis stellt sich so: Alle Wirkungen im Gebiete der Natur und des Geistes setzen eine Kraft voraus, aus der sie hervorgegangen; die Zweckmäßigkeit weiset uns auf eine ursprüngliche Weisheit, die über die Schöpfung ausgegossene Schönheit auf eine künstlerisch wirkende Urschönheit, die Wahrheit auf eine Urwahrheit, die sittliche Güte auf ein Urgutes hin; wie nun schon Wahrheit und Schönheit höher stehen, als Zweckmäßigkeit, so ist die sittliche Vollendung, die Heiligkeit das Höchste, da sich in ihr Wahrheit und Schönheit mit der reinsten Güte vereinigen. Diese vollkommene sittliche Güte finden wir in Christo. Keine Erscheinung in der ganzen Weltgeschichte bringt uns das, was wir nach einem unvertilgbaren Bewußtseyn als das Höchste und Beste anerkennen, also göttlich nennen müssen, so klar und vollständig zur Anschauung, als die Lebenserscheinung Christi. Hier ist ungetrübte Lauterkeit des Wollens und Handelns, erbarmende Liebe, erhabene Gerechtigkeit, belebende Geisteskraft, unverletzbare Majestät innerer Würde — kurz alles, was sich in unserm Bewußtseyn als ein Attribut des vollkommenen Wesens zu erkennen gibt, so kräftig ausgeprägt, daß wir entweder keinen Sinn für das Göttliche haben, oder es hier anerkennen müssen, sobald uns Christus zur klaren Anschauung gebracht wird. Daher sagt Johannes: wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht.

Wenn Wohlordnung und Schönheit der Natur nicht gedacht werden können ohne einen schöpferischen Genius, aus dem sie hervorgegangen sind, so kann noch weniger eine sittliche Erscheinung von so reiner Heiligkeit gedacht werden ohne eine höchste Urkraft der Heiligkeit, auf der sie ruht, von der sie Leben und Gesetz empfangen hat. Wäre Gott nicht, wie könnte Christus seyn? Wäre nicht ein göttliches Urbild, wie hätte sich das, was wir nach innerster Gewißheit göttlich nennen müssen, in solcher Kraft und Wahrheit in Christo abbilden können? Ein geistvoller Schriftsteller unseres Volkes sagt in seiner großartigen Weise von Christo: „Wenn keine Vorsehung wäre, er wäre sie.“ So kann man auch sagen: Wenn kein Gott wäre, der in Christo lebte, er selbst müßte Gott seyn. Aber er führt uns ja durch jedes seiner Worte zu Gott hin, er ist sich seines Lebens aus und in Gott nicht nur aufs kräftigste bewußt, sondern er verkündet auch Gott mit jedem Pulsschlag und Athemzuge; es ist also noch weniger zu denken, daß eine solche sittliche Erscheinung möglich seyn könnte, ohne daß ein Gott wäre, da sie sich ausdrücklich und nach allen Beziehungen nur auf Gott gründet, nur in und durch Gott Wesen und Bedeutung hat. Täuschen wir uns hier, indem wir in Christo Gott erkennen, durch ihn des Daseyns und Lebens Gottes uns gewiß halten, so täuscht uns das Herrlichste in der Weltgeschichte, so verliert auch der einzig reine Lichtpunct der Menschheit seinen Glanz und seine Bedeutung und es wäre nicht einzusehen, welche höhere Wahrheit noch für uns Werth haben könnte, wenn das Lüge wäre.

* * *

Der Beweis für eine Wahrheit kann auch dadurch geführt werden, daß das Gegentheil davon nicht gedacht werden kann, ohne daß die Grundlagen des geistigen Lebens zerstört werden, auf apagogischem Wege; das was nicht nicht gedacht werden kann, muß nothwen-

dig gedacht werden, ist also wahr. Diese Beweisart ist jederzeit auch auf religiöse Sätze angewendet worden. Anselm und Cartesius suchen die Undenkbarkeit des Nichtseyns Gottes anschaulich zu machen. Raimund von Sabunde gebraucht den apagogischen Beweis für alle positiven Lehrsätze der Theologie. Er argumentirt so: Von allem, was der Mensch denkt, gibt es ein Entgegengesetztes, einen contradictorischen Widerspruch. Beides kann nicht zugleich wahr seyn. Wir müssen das Eine bejahen, das Andere verneinen. Nun liegt es aber in der Natur der Sache, daß der Mensch für wahr halte und glaube, was den Bedürfnissen seines Wesens entspricht, wodurch sein inneres Leben erhöht und veredelt wird; dagegen daß er verneine und von sich weise alles das, was sein wahres Leben hemmt, aufhebt oder zerstört. Würde der Mensch das nicht thun, so handelte er gegen sich selbst und gegen die Ordnung der Dinge. Ungefähr von demselben Standpunct aus hat in neuerer Zeit besonders Jean Paul den Glauben an persönliche Unsterblichkeit zu begründen gesucht. Er schildert den Glauben an Vernichtung in seiner zerstörenden Furchtbarkeit, wie er consequent angewendet unser ganzes höheres Leben vernichten müßte, wie ohne Unsterblichkeit weder Sittlichkeit noch Liebe wäre, und folgert aus der Unentbehrlichkeit der Fortdauer für unser wahres Menschseyn deren Gewißheit. Ohne Zweifel hat dieser Gesichtspunct eine große Bedeutung für den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Nehmen wir Gott hinweg, so verlieren wir den Haltpunct unseres Denkens und Lebens, die Natur und die Weltgeschichte sind ohne Lenker und das Daseyn ist Zufall oder furchtbare Nothwendigkeit; nehmen wir die Unsterblichkeit hinweg, so bleibt das Räthsel des Daseyns ohne Lösung, das Leben verliert seine höchste Bedeutung, das Daseyn des Einzelnen ist ein unbefriedigendes Fragment und die Welt ein ungeheures Grab. Diese Erweisart läßt sich aber auch noch auf andere Glau-

bensſätze anwenden, namentlich auf einen, bei dem ſie meines Wiſſens bisher noch nicht gebraucht iſt, den Glauben an die Sündloſigkeit des Erlöſers. Setze man einmal: Chriſtus habe wirklich geſündigt — und erwäge, welche ungeheure Folgerungen ſich daraus ergeben würden! Wenn Chriſtus ein Sünder war, ſo iſt die Leuchte des chriſtlichen Lebens ausgelöſcht, die reine göttliche Geſtalt im Mittelpuncte der Weltgeſchichte iſt befleckt oder zertrümmert. Dieß wäre ſchon genug; aber im Beſonderen ergibt ſich noch Folgendes. Das Wort und die Verkündigung Chriſti hat alsdann keine Zuverläſſigkeit und Wahrheit mehr, denn verſichert er Unwahres oder ließ er Unwahres von ſich glauben in Beziehung auf ſeinen ſittlichen Zuſtand, ſo iſt entweder ſeiner Selbſterkenntniß oder ſeiner Wahrhaftigkeit nicht zu trauen. Dann fällt natürlich auch ſeine ganze Autorität zuſammen, ſeine göttliche wie ſeine menſchliche; denn täuſchte er ſich oder andere über ſich ſelbſt, ſo konnte noch eher eine Täuſchung bei ihm ſtatt finden oder von ihm ausgehen über göttliche Dinge. War er ein Sünder, wie wir, wenn auch dem Grade nach beſſer, aber doch in dieſem Hauptpuncte nicht weſentlich von uns verſchieden, ſo können wir nicht ferner die höchſte und geſetzgebende Vollendung des religiöſen Lebens in ihm anerkennen, er ſteht nicht mehr auf dem Höhepuncte der Menſchheit, die einzige ganz befriedigende Erſcheinung im ſittlichen Leben iſt in ihrer wahren Bedeutung vernichtet. Er iſt dann auch weder ſittliches Urbild noch allgültiges Vorbild; denn ein Urbild muß ungetrübt und tadellos ſeyn, ſonſt iſt es keines, und ein Vorbild hört auch auf allgemein gültig zu ſeyn, wenn es übertroffen werden kann und das kann es, wenn es Fehler hat; wie denn die Apoſtel Chriſtum auch nur inſofern als abſolutes Muſter betrachten, als in ihm weder Sünde noch Unwahrheit gefunden worden. Er iſt ferner, wenn er Sünder war, nicht Erlöſer, denn wer ſelbſt der Sünde unterworfen iſt,

kann andere nicht davon frei machen; wer nicht selbst ein wahrhaft göttliches und heiliges, also sündloses Leben in sich trägt, der kann auch nicht die Quelle der Heiligung und Vergöttlichung für alle werden. Am wenigsten ist er der Sohn Gottes und göttlicher Würde theilhaftig, denn wer mit Sünde befleckt ist, kann nicht im vollen Sinne mit Gott Eins seyn, oder von sich aussagen: wer mich siehet, der siehet den Vater; von dem kann nicht mit Grund geglaubt werden, daß die Fülle der Gottheit in ihm wohne. Das Alles also ist hohl und nichtig, es ist für den Glauben unwiederbringlich verloren, wenn wir annehmen müssen oder voraussetzen dürfen, daß die von der menschlichen Natur untrennbare Möglichkeit des Sündigens in ihm je zur Wirklichkeit geworden wäre; Christus ist dann nicht mehr der absolut Wahrhaftige, der unfehlbare Verkündiger des Göttlichen, das fleckenlose Vorbild, der Erlöser und Gottessohn — mit einem Worte: das ganze Christenthum ist vernichtet a), und wenn wir dieses nicht

---

a) „Nimm dieses eine Wort: ohne Sünde hinweg — sagt Mynster in seinen geistvollen Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren B. 1. S. 394. — laß Jesum auch in dieser Hinsicht uns gleich werden, so kannst du auch den Namen Jesus wegnehmen, er hat keine Bedeutung mehr, denn er kann sein Volk nicht mehr erlösen von dessen Sünden; so kannst du auch den Namen Christus wegnehmen, denn er kann nicht mehr ein Sohn des Höchsten genannt werden, er kann nicht mehr ein ewiger König seyn. Versuche es, sage von einem sündhaften Menschen: dieser ist das Licht der Welt, dieser ist der Weg, die Wahrheit und das Leben, und du wirst gleich fühlen, daß deine Worte ihre Kraft verloren haben; denn Sünde und Irrthum gehen Hand in Hand, und wo die Sünde das Wesen des Menschen vergiftet hat, da weißt du nicht mehr, wo die Wahrheit aufhört und der Irrthum anfängt, und dann hast du in der Lehre Christi nur eine Weisheit wie eine der vielen andern, aber nicht ein Wort, welches ein gewisses Licht ist auf unserm Wege. Versuche es, male es in deiner Vorstellung aus, daß ein Mensch, in der Sünde geboren wie du, aufträte und sagte: Ich habe Macht, Sünden auf Erden zu vergeben, dann wird die lieblichste Verhei-

hingeben können, ohne daß überhaupt unser höheres Leben, das Beste und Reinste, was in uns ist, zerstört würde, so müssen wir auch den Glauben an die Sündlosigkeit Christi festhalten. Es ist der Glaube an die reine Offenbarung des Göttlichen in der Geschichte, der für unser wahres Leben eben so wenig entbehrt werden kann, als der Glaube an das Walten Gottes in der Natur und in der Welt überhaupt. Der dem Glauben an die Reinheit Christi entgegengesetzte Gedanke hat etwas Zerstörendes, Vernichtendes, und dadurch wird dieser Glaube als Bedürfniß unseres höheren Lebens, mithin als wahr, gerechtfertigt. Freilich darf dieser negative Beweisgrund nicht allein stehen, aber im Zusammenhange mit positiven Beweisen hat er ohne Zweifel seine Kraft und Bedeutung.

* * *

Es ist eine nicht unbedeutende Frage, warum gerade das Christenthum und nur das Christenthum eine Kirche hat? Das heißt eine solche Gemeinschaft, die nur auf Frömmigkeit und Sittlichkeit gegründet ist, von politischen Elementen sich frei gemacht hat oder doch ursprünglich frei erklärt und die Bestimmung in sich schließt, in allmähligem Wachsthum ohne Rücksicht auf nationale und politische Schranken die ganze Menschheit zu umfassen. Die Kirche ist dem Christenthume nicht etwas Zufälliges, so daß sie wohl auch hätte nicht gestiftet werden können, sondern sie ist etwas Nothwendiges, sie ist die Erscheinungs- und Daseynsform des Christenthums selbst, hervorgegangen aus dessen ganzem Geiste. Jede Religion, die nur nicht ganz auf der niedrigsten Stufe

ßung des Trostes in eine Lästerung sich verwandeln, und wenn er sich auch anböte, für deine Sünden sich zu opfern, du würdest doch fühlen, daß er keine Bezahlung zu bringen hätte, womit er auch nur seine eigenen tilgen könnte, sondern daß er selbst der Versöhnung bedürftig sey, wie du."

der Entwickelung sich befindet, stiftet Gemeinschaft. Alles geistige Leben bedarf der Mittheilung, der Wirkung nach außen, wenn es nicht in sich verkümmern und erstarren soll: was aber den Menschen so gewaltig bewegt und erhebt, wie seine Beziehung auf das Göttliche, das verlangt durchaus der Mittheilung und Wechselwirkung; dadurch wird dem Einzelnen erst klar und gewiß, daß er mit seinen höchsten Gedanken und Gefühlen nicht einsam in der Welt steht, sondern daß ihn ein Band der Gemeinschaft mit dem ganzen Geschlechte verbindet, daß seine Frömmigkeit etwas wahrhaft und allgemein Menschliches ist. Je höher und kräftiger, je reiner und geistiger aber die Religion sich entwickelt, desto mehr führt sie zur Gemeinschaft. Die Religion kündigt sich dem Geiste an als etwas Unendliches, denn da sie sich auf Gott, also auf einen Gegenstand bezieht, der von keinem menschlichen Geiste ganz erschöpft werden kann, so muß sie einen unergründlichen Reichthum, etwas Unermeßliches in sich schließen und daher in den mannichfaltigsten Wirkungen und Erscheinungen sich offenbaren; der Einzelne aber, der es anerkennt, daß er für sich die Religion nicht erschöpfen kann, sucht dann nothwendig eine Ergänzung in Andern, in einer größern Gemeinschaft des religiösen Lebens, wo auch andere Seiten der Frömmigkeit entwickelt sind, und so begründet sich ein Austausch, um gemeinsam der ganzen Fülle des Lebens in Gott, wie es sich in Gedanken, Gefühlen und Handlungen ausdrückt, theilhaftig zu werden. Dem Herzen bewährt sich die Frömmigkeit als das höchste Princip der Liebe, der Gottes- und Menschenliebe. Sobald aber Gott wahrhaft geliebt wird, ist auch das Band einer umfassenderen Gemeinschaft gegeben, denn das Göttliche ist nie für einen allein und besonders vorhanden, sondern, so wie der Himmel die ganze Erde umspannet, so umfaßt es alle und führt jeden auch immer mehr zum Bewußtseyn, daß er einem großen Gan-

zen angehöre. Je reiner und erhabener der Gegenstand der Liebe, desto mehr stellt er alle, die sich ihm zuwenden, unter sich gleich und verbindet sie als Brüder. Je entschiedener die Menschenliebe auf Frömmigkeit beruht, desto mehr wird sie auch mit dem Bedürfnisse der Gemeinschaft und mit dem Bewußtseyn brüderlichen Zusammengehörens verknüpft seyn. So ist also alle Religion Gemeinschaft stiftend und die lebendigste, vollkommenste muß es am meisten seyn: wie kommt es aber, daß nur die christliche Religion eine Gemeinschaft gestiftet hat, die wir als Kirche bezeichnen? Kirche nämlich nennen wir, wie oben angedeutet ist, eine solche Gemeinschaft, die sich einerseits ganz auf das religiöse und sittliche Gebiet beschränkt, andererseits aber das Streben und die Kraft in sich hat, in diesem religiösen Leben das ganze Menschengeschlecht zu vereinigen, also die Erscheinung der reinen allumfassenden Religion unter den Menschen zu verwirklichen. Die heidnischen Religionen haben wohl einen Tempeldienst, ein Priesterthum, besondere Heiligthümer, Mythen und Symbole, aber sie haben keine Kirche und machen auch darauf gar keinen Anspruch; jede will nur gelten innerhalb eines gewissen Kreises, jede ist auch mit einer bestimmten Nationalität, Landesart und Staatseinrichtung so enge verflochten, daß der Gedanke einer allumfassenden Einheit des religiösen Lebens als ein ganz widersinniger erscheint, weshalb auch dieser Grundgedanke des Christenthums beim ersten Auftreten des Evangeliums der heidnischen Welt nur abentheuerlich vorkam. Dem Judenthum hat man wohl eine Kirche zugeschrieben, aber mit Unrecht; es ist dieß eine falsche Gleichstellung des alten Testaments mit dem neuen, eine Mißkennung des Christenthums oder eine sehr äußerliche Auffassung des Begriffs der Kirche, wornach man jede religiöse Gemeinschaft so bezeichnen könnte. Das Judenthum hat eine Theokratie, ein heiliges Gesetz, einen Tempelcultus,

eine Synagoge, aber keine Kirche; die Theokratie und das Gesetz sind zugleich politisch, der Tempelcultus national, die Synagoge örtlich und auf Lehre und Gebet beschränkt, das ganze Judenthum ist entschieden partikularistisch; zur Kirche fehlen die wesentlichen Elemente der vollkommenen Selbstständigkeit und umfassenden Allgemeinheit des religiösen Lebens. Die Kirche, als die vollendete Erscheinung der Religion, tritt nur da hervor, wo diese selbst zu ihrer Vollendung sich entwickelt hat, wo sie also 1) sich erhoben hat zu ihrer wahren Vollständigkeit und Gesundheit, so daß nicht etwa bloß das Gefühl und der Schönheitssinn befriedigt wird, wie im Heidenthume, sondern auch das Bedürfniß der Wahrheitserkenntniß und der sittliche Ernst; dem Heidenthume fehlt volle Wahrheit und strenge Sittlichkeit und ohne diese gibt es keine Kirche; nicht daß der Schönheit ihr Werth abgesprochen werden sollte für das religiöse Leben, aber die Wahrheit ist doch immer das Höhere, und nur die Schönheit, die auf der Wahrheit ruht und von einem sittlichen Geiste durchdrungen ist, kann hier dauernd befriedigen. Die Religion muß 2) wenn sie kirchenbildend werden soll, hindurchgedrungen seyn zur Selbstständigkeit; das religiöse Leben muß als ein in sich begründetes, für sich und um sein selbst willen nothwendiges, in seiner eigenen Sphäre herrschendes und freies anerkannt und darf mit andern Sphären des Lebens, namentlich mit der politischen, nicht auf eine unangemessene Weise vermischt werden; dieß war ein Mangel des Judenthums wie des Heidenthums, denn bei allen Religionen außer dem Christenthum ist die Religion unmittelbar in den Staatsorganismus verflochten und hat dadurch zwar einen rascheren, scheinbar stärkeren Einfluß auf das bürgerliche Leben, verliert aber auch unendlich an ihrer wahren Bedeutung und intensiven Kraft und ist namentlich unfähig, das selbstständige Institut einer Kirche, einer eigenthümlichen frommen Gemeinschaft zu gründen, weil diese nur im Elemente der vollen religiösen

Freiheit entstehen und wahrhaft gedeihen kann; die Religion muß 3) gewonnen haben den Charakter wahrer Allgemeinheit, so daß der Glaube und Gottesdienst nicht mehr national, wie im Heidenthum, und partikular, wie im Judenthum, sondern als gemeinsame Sache der Menschheit, als Allgemeingültiges erscheint und der erhabene Gedanke entstehen kann, alle Menschen als eine Heerde unter einem Hirten zu sammeln. Diese Elemente der vollkommenen Gesundheit und inneren Vollendung, der freien Selbstständigkeit und der umfassenden Allgemeinheit des religiösen Lebens, also das religiöse Leben in seiner Vollständigkeit finden wir nur im Christenthume. Daher hat nur das Christenthum eine Kirche.

Das Christenthum ist nicht, wie das Heidenthum, zum Theil Physik und Naturphilosophie; es ist nicht wie Heidenthum und Judenthum zum Theil Gesetzgebung und Politik oder doch mit beiden verflochten, sondern es ist bloß Religion, es hat sich ganz auf das religiöse Gebiet, also auf einen engeren Kreis als alle andern Religionen beschränkt, aber es hat in diesem kleinsten Puncte die größte Kraft gesammelt und ist dadurch, wie kein anderer Glaube, welterobernd geworden. Darin, daß es nur Religion, aber zugleich wahre, sittliche, vollendete Religion ist, trägt es seine Bestimmung, Glaube der Menschheit zu werden, und seine Fähigkeit, dafür auch eine Gemeinschaft, eine Kirche zu bilden.

* * *

Was man Perfectibilität des Christenthums nannte, hat zwar aufgehört, ein Losungswort in der Theologie zu seyn, und es mögen nicht mehr viele seyn, die sich ausdrücklich zu dieser Theorie bekennen, aber die Sache selbst ist noch nicht außer Uebung gekommen. Sie wird noch auf doppelte Weise geübt, indem man einerseits durch Hinzuthun, andererseits durch Hinwegthun das ursprüngliche Evangelium seiner Vollendung entgegenführen

will. Das angebliche Vervollständigen durch Hinzufügung neuer Elemente, sey es nun von dem Standpuncte besonderer Offenbarungen aus, wie wir es bei schwärmerischen Parteien von der ältesten bis in die neueste Zeit von Montanus bis auf Swedenborg und St. Simon finden, oder nach dem Princip einer fortwährenden Geistesoffenbarung in der Kirche, wie der Katholicismus es festhält — diese Erweiterung des ursprünglichen Offenbarungsinhaltes in beiderlei Weise braucht vielleicht jetzt weniger bestritten zu werden; denn wiewohl die bezeichneten Principien, namentlich das katholische, wieder an Kraft gewinnen, so scheinen sie doch den eigenthümlichen Charakter des Christenthums weniger zu bedrohen, und es dürfte ihnen auch kaum eine Zeit der Herrschaft bevorstehen; dagegen ist es wohl erforderlich, einer angeblichen Vollendung des Christenthums durch Minderung und Ausdeutung seines Inhaltes immer noch entgegenzutreten. Denn obgleich man auch hiervon mehr zurückkommt, so ist doch diese Richtung noch vorhanden, und wo sie verfolgt wird, ganz besonders geeignet, das Charakteristische des Christenthums zu zerstören. — Wenn von Vervollkommnung des Christenthums die Rede ist, so haben wir natürlich zwischen Vollendung unserer subjectiven Auffassung des Christenthums, und objectiver Vollendung des Christenthums selbst wohl zu unterscheiden. Die erstere ist natürlich sehr zu billigen und in jeder Weise nothwendig, nur die letztere ist nicht zu statuiren, wie sich aus folgendem ergibt. Vernehmen wir zuerst das Christenthum selbst, so spricht es nicht nur das Princip einer objectiven Verbesserung seiner Lehre nicht aus, sondern es verwirft auch diesen Grundsatz aufs bestimmteste. Es stellt sich als vollendete, für immer abgeschlossene Offenbarung Gottes dar und macht Ansprüche auf ewige Geltung. Das Judenthum strebt einer künftigen höheren Entwickelung entgegen, das Christenthum hingegen einem künftigen allgemeinen Siege. Christus selbst sagt: Himmel und Erde werden

vergehen, aber mein Wort wird bestehen; und der Apostel verheißt, der Herr werde herrschen, bis alle seine Feinde ihm unterworfen sind. Christus ist nicht nur der Anfänger, sondern auch der Vollender des Glaubens, er ist gestern und heute und derselbe in Ewigkeit. Der Glaube an ihn, der da war, der da ist und der da kommt, soll weltbesiegend seyn und die Menschheit zu einer Heerde sammeln. Dieß ist das erhabene Bewußtseyn des Christenthums von sich selbst, gegründet auf die Verheißung seines Stifters. Dasselbe ergibt sich aber auch aus der Natur der Sache. Das Christenthum ist einerseits eine Thatsache, andererseits ein Princip; als Princip soll es sich in der Menschheit entwickeln und die Menschheit durch sich vollenden, als Thatsache steht es fest und in sich vollendet da. Von dem Letzteren aber handelt es sich, wenn von objectiver Perfectibilität die Rede ist. Fassen wir die Hauptbestandtheile des Christenthums als einer umfassenden Thatsache ins Auge, so sind es die Lehre Christi, seine ganze Lebenserscheinung und die durch ihn gestiftete Erlösung. Was die Lehre betrifft, so mögen wir wohl unterscheiden zwischen Wesen und Form; es ist allerdings in der Schrift auch ein Gewand der Ideen, das der Zeit angehört, aber der Stoff, das in die Zeitform Eingekleidete wird stets dasselbe seyn; was einmal christlich war, bleibt es auch und ist weder zu mehren noch zu mindern. Die Summe der wesentlichen Lehren des Christenthums ist nicht zu ändern, es sey denn, daß man vom ursprünglichen Christenthum abgeht, dieß ist dann aber nicht Vervollkommnung des Christenthums, sondern Entwickelung einer neuen Lehre, wie man auch bei jeder Philosophie, die wie z. B. die platonische später fortgebildet worden, zwischen dem Ursprünglichen und der Zuthat unterscheidet. Aber was die Hauptsache ist, das Christenthum ist nicht allein Lehre, wie eine Philosophie, sondern es ist Leben, Lebenserscheinung. Das ganze Leben Christi, als

eine Kundgebung Gottes, als eine Darstellung des Göttlichen in menschlicher Form, macht auf absolute Vollendung Anspruch und bezeichnet die höchste Stufe der sittlichen und religiösen Entwickelung. Hier ist nur das Doppelte möglich: entweder es ist in Wahrheit so, Christus ist die Vollendung der Menschheit in ihrer Einheit mit Gott, dann kann man nicht über ihn hinausgehen, sondern sich nur in sein Bild hineinleben; oder es ist nicht so, das Leben Christi war ursprünglich nicht vollkommen, dann kann es nicht erst vollkommen gemacht werden, aber dann ist auch das Christenthum von vorne herein unbefriedigend und in sich widersprechend, und es ist nicht zu vervollkommnen, sondern aufzugeben. Endlich enthält das Christenthum als Grundthatsache die durch Christum gestiftete Erlösung; dieß ist die höchste göttliche That, Ziel und Mittelpunct aller übrigen im Christenthum; in ihr ruht die Vollendung dieser Religion für alle Zeiten; indem Christus am Kreuze sprach: es ist vollbracht, war der Friede der Menschheit mit Gott durch ihn als einzigen Hohenpriester für die Ewigkeit begründet. Hier ist auch nichts zu ändern oder nachzubessern. Die Erlösung ist entweder gestiftet oder nicht; ist sie es nicht, dann ist das ganze Christenthum nichtig, ist sie es, dann ist sie auch vollendet in Christo, als in welchem alle Verheißungen Gottes Ja und Amen sind, dann können wir nichts davon und dazu thun, sondern wir können uns diese Erlösung, deren Kraft ganz und vollständig in Christo ruht, nur immer mehr aneignen.

Das Christenthum ist aber auch Princip; es soll als neuer Geist die Menschheit durchdringen, es soll mit der Kraft, die ihm ursprünglich einwohnt, die Welt umbilden. Von dieser Seite, bei dem Eingehen des Christenthums in die Menschheit und unserer subjectiven Aneignung desselben findet allerdings eine unendliche Vervollkommnung statt, hier tritt ein zeitlich sich verlaufender Proceß ein. Das

Christenthum erschien nicht als abgeschlossenes System, als fertiges Ganzes von Begriffen, sondern als Lebensoffenbarung, als Schöpfung eines neuen Gesammtgeistes; es gab auch für die Gedankenbildung große Resultate und anticipirte in Christo gleichsam die geistige Entwickelung der Menschheit, aber diese Entwickelung muß sich nun doch in der Zeit realisiren und die ganze Gedankenwelt, die im Schooße des Christenthums ruht, mußte sich und muß sich noch immer vollständig entfalten. Die Begründung der Resultate konnte nur durch die Wissenschaft erfolgen, die mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Christenthums hervorging; jede Wissenschaft aber ist in steter Vollendung begriffen. Zu jeder Entwickelungsstufe des menschlichen Geistes wird das Christenthum in ein neues eigenthümliches Verhältniß treten, die innerste Wahrheit der Offenbarung wird immer reiner, tiefer, umfassender erkannt werden. Dieß ist dann aber eine Vervollkommnung, die in keiner Weise vom Christenthum ab, sondern stets weiter in dasselbe hineinführt, das christliche Princip klarer erkennen und vollständiger anwenden lehrt. Denn auch in der Anwendung dieses Princips, und in ihr ganz besonders ist eine unendliche Aufgabe gesetzt. Wer möchte sagen, daß das Christenthum in unseren Zuständen wahrhaft herrsche? Aeußerlich ist es in unserem Welttheile herrschende Religion, aber innerlich wahrhaftig noch lange nicht; es fehlt noch viel, daß unsere Staatsverhältnisse, unser öffentliches, geselliges und Familienleben vom Geiste des Evangeliums durchdrungen wären, daß die Wissenschaft und Kunst und vor allem die Poesie ihm frei und lebendig huldigte, daß die Kirche selbst vollständig christlich, ein treues Bild des Geistes Christi wäre; hier hat das Christenthum auf seinem eigenen Boden noch unermeßliche Eroberungen zu machen, die wahrlich wichtiger sind, als die nach außen, wie vortheilhaft man auch von diesen denken mag. Mit einem Wort: „Das Christenthum ist vollendet in sich,

aber es ist nicht vollendet als Zustand der Welt," und das ist die Perfectibilität, an der der Einzelne bei sich und die gesammte Menschheit in allen ihren Lebensbeziehungen nicht genug arbeiten kann.

2.

Bemerkung über 1 Petri Kap. IV, 6.

von

Dr. Wilibald Grimm,

Baccal. und Privatdocenten der Theologie an der Universität zu Jena.

Da die Stelle im ersten Briefe Petri Kap. 4, V. 6., welche, wie ihre Parallele, schon von Alters her in der christlichen Kirche zu den schwierigsten des N. T. gerechnet wurde [a]), in den zuletzt erschienenen Commentaren von Hensler, Hottinger und Steiger eine von allen Seiten vor Vorwürfen gesicherte Erklärung noch immer nicht gefunden hat: so dürfte gegenwärtiger Versuch, die neuesten Ansichten einer genauern Prüfung zu unterwerfen und die vermeintlichen oder wirklichen Dunkelheiten der

a) Schon Augustin klagte über die Dunkelheit derselben in seiner epist. ad Evod., wo er sich über beide Stellen näher verbreitet, p. 450. ed. Reinh. — Auch ist Luther's Urtheil (vgl. dessen Werke, 2 Thl. Jen. Ausg. S. 544) über beide Stellen interessant: „das ist aber ein seltsamer wunderlicher Text, — — eine wunderliche Rede, was es auch ist, ob der Text ganz zu uns kommen, oder ob etwas herausgefallen ist, weiß ich nicht;" — und über Kap. 3, 19.: „Das ist ein wunderlicher Text und ein finsterer Spruch, als freilich einer im N. T. ist, daß ich noch nicht gewiß weiß, was St. Peter meint."

Worte des Schriftstellers aufzuklären, wohl nicht unzweckmäßig seyn a).

---

a) Ich beabsichtigte Anfangs eine so viel möglichst vollständige Geschichte der Erklärung dieser Stelle zu geben, überzeugte mich aber bald, wie eine solche Arbeit sowohl für den Verfasser, als für die Leser im höchsten Grade ermüdend seyn und doch das Verständniß der Stelle nicht im Geringsten fördern würde. Ich bemerke daher nur zur theilweisen Vervollständigung der von Steiger in seinem Commentare (Berlin 1831.) S. 382—84 gegebenen sehr mangelhaften Uebersicht Folgendes: Die ältere Erklärung des *νεκροῖς* von geistig Todten theilt sich in zwei Aeste, indem man darunter nicht bloß „in Sünden erstorbene, des höhern Lebens verlustige," sondern auch ganz im entgegengesetzten Sinne „der Sünde und der Welt abgestorbene Menschen" verstand. Beide Erklärungen waren nach Oecumenius Bericht (*οἱ μὲν παλαιοὶ τῶν πατέρων τοῦτο τὸ· „καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη" ὡς περικοπὴν ἐξηγήσαντο οὐδὲν φροντίσαντες τῆς συνεχείας τῶν ἄνω οὐδ' ὅτι αἰτιολογικῶς εἰρημένον δεῖ πρὸς τὰ πρὸ αὐτοῦ ἀναφέρεσθαι. — — Νεκροὺς γὰρ ἔφασαν διττῶς λέγειν τὴν θεῖαν γραφὴν ἢ τοὺς ταῖς ἁμαρτίαις ἐναποθανόντας, οἱ οὐδὲ ζωήν ποτε ἴδοιεν· ἢ τοὺς τῷ θανάτῳ τοῦ Χριστοῦ συμμορφωθέντας καὶ ἀποθανόντας μὲν τῷ κόσμῳ, τουτέστιν ταῖς κοσμικαῖς ἐπιθυμίαις, ζῶντας δὲ μόνῳ Χριστῷ*), mit welchem auch Theophylact übereinstimmt, schon in der alten griechischen Kirche nicht ungewöhnlich, und der zuletzt genannten waren nach Cornelius a Lapide's z. d. St. Angabe auch die römisch-katholischen Theologen Arias Montanus, Dionysius und Alcasar zugethan. Unter denjenigen Auslegern, welche die Worte *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* richtig von der an die Todten im Hades durch den Erlöser ergangenen Verkündigung des Ev. erklärten, nahm Oecumenius, mit dem Theophylact übereinstimmt, in dem Satze *ἵνα κριθῶσι* etc. zwei Subjecte an, auf diese Weise: *ὥσπερ ἐν τῷ κόσμῳ παραγενόμενος, τοῖς μὲν ἐπεγνωκέναι ἑτοίμως ἔχουσιν αὐτὸν εἰς δικαίωμα παραγέγονε, τοῖς δὲ ἀγνοήσασι εἰς κατάκρισιν· οὕτω καὶ τοῖς ἐν ᾅδῃ τοῖς μὲν κατὰ σάρκα ζήσασιν ἀνθρωπίνως εἰς κρίμα παρεγένετο, τοῖς δὲ κατὰ πνεῦμα ζήσασιν, τουτέστι κατὰ πνευματικὸν καὶ ἐνάρετον βίον, εἰς δόξαν καὶ σωτηρίαν· ὥστε καὶ ζώντων καὶ νεκρῶν κριτὴς δικαίως ἂν λέγοιτο.* Auch Knachtbull unterschied auf gleiche Weise

Ueber den Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden braucht nur weniges bemerkt zu werden, da derselbe klar ist, doch aber bei Erklärung von Kap. 4, 6 nicht ganz unbeachtet bleiben darf. Der Verfasser ermahnt nämlich zu Anfang des Kap. seine Leser, indem er ihnen als Motiv das Leiden Jesu vorhält, ihre sinnlichen Begierden zu bekämpfen und ihre übrige irdische Lebenszeit ein dem göttlichen Willen gemäßes Leben zu führen (V. 1. 2), da es genug sey, früherhin mit den Heiden den rohesten Lastern gefröhnt zu haben, daher auch diese jetzt über die sittliche Umwandlung der Christen befremdet sich zu Lästerungen derselben fortreißen ließen, wofür sie aber dem, welcher bereit sey, Lebende und Todte zu richten, Rechenschaft zu geben hätten (V. 3—5). Hierauf folgen die schwierigen Worte:

Εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι.

Ob zu dem Worte *εὐηγγελίσθη* als Subject *Χριστός* supplirt, oder ob dasselbe impersonell gefaßt werde, welche Annahme ohne Zweifel die richtigere ist, da *Χριστός* im Vorigen nicht Subject ist, das trägt für den Sinn gar nichts aus. Auch sind alle Erklärer, trotz der kaum über-

---

zwei Subjecte, verstand aber unter *νεκροὶ* solche Todte, denen noch bei Lebzeiten das Evangelium verkündet worden sey. In der Inhaltsangabe des Briefes nimmt jedoch Oecumenius nur Ein Subject an und gibt folgende bemerkenswerthe Erklärung: — *σημαίνει ὅτι καὶ εἰς τὸν ᾅδην τοῦτο γέγονε παρὰ τοῦ κυρίου τὸ κήρυγμα τῆς σωτηρίας καὶ ἀναστάσεως, ἵνα οἱ προαποθανόντες ἀναστῶσι μὲν καὶ κριθῶσι ἐν τῷ σώματι, τῇ δὲ χάριτι τῆς ἀναστάσεως διαμείνωσι.* — Eine ziemlich vollständige, wenn auch keineswegs geordnete, Uebersicht der älteren Erklärungen gibt Ittig in seiner Abhandlung: De evangelio mortuis annuntiato ad 1 Petr. 4, 6. Lips. 1699, wovon 1730 eine zweite Auflage erschien, welche letztere mir jedoch nicht zu Gesicht gekommen ist.

sehbaren Verschiedenheit ihrer Ansichten von den übrigen Worten des Verses, über den Sinn des εὐηγγ. einverstanden, nämlich daß es von der Verkündigung des Evangeliums zu verstehen sey. Dagegen kömmt zuerst die Bedeutung des νεκροῖς in Frage. Da die Erklärung dieses Wortes von geistig Todten in neuerer Zeit keinen Vertheidiger gefunden hat, offenbar, weil die Partikeln καὶ und γὰρ deutlich genug anzeigen, daß wir das Wort νεκρ. in derselben Bedeutung wie im vorigen Verse zu verstehen haben; da ferner die Erklärung von Noah's Zeitgenossen, denen noch während ihres irdischen Lebens das Evangelium verkündet worden sey, (vgl. Steiger's Auslegung rc. S. 382) ebenfalls mit Recht aufgegeben worden ist: so bleiben für unsere Prüfung nur noch zwei Erklärungen übrig, von denen jede unter den Neuern ihre Anhänger zählt. Nach der einen unter geringen Modificationen von Grotius, Coccejus, Clericus, Bengel, Nösselt, Bolten, Rosenmüller, Hensler, Schott u. A. vorgetragenen sind unter νεκροὶ solche entweder zur Zeit der Abfassung des Briefes oder zur Zeit des Gerichts Gestorbene verstanden, denen noch hier auf Erden entweder durch Jesum selbst oder durch die Apostel das Evangelium verkündet worden sey. Da die von Hensler [a]) gegebene Durchführung dieser Erklärung wohl die gründlichste ist (wie er denn unter denen, welche Kap. 3, 19 die Vorstellung des Apostels von einer Predigt Jesu im Hades zu beseitigen suchten, am gründlichsten verfuhr): so verdient sie nebst der von ihr abhängigen Erörterung der folgenden Worte des Verses wohl am meisten genauer dargelegt und geprüft zu werden. Er übersetzt nämlich den Vers: „Mit dieser Aussicht (wörtlich: mit Rücksicht auf folgendes) ward auch den Gestor-

a) Vergl. dessen: Erster Brief Petri übersetzt und mit einem Commentar versehen. Sulzb. 1813. S. 184 f., ein in mancher Beziehung noch jetzt schätzbarer Commentar.

benen (in der angegebenen Bedeutung) die Heilslehre mitgetheilt, daß sie dem Körper nach verurtheilt werden könnten, — aber dem Geiste nach fortleben würden. Dieses „dem Körper nach verurtheilt werden", *κρίνεσθαι σαρκί*, soll sich auf die wegen Bekenntnisses der Religion Jesu erfahrnen Todesurtheile beziehen und der Sinn der Stelle sonach der seyn: „Diejenigen, welchen hienieden das Evangelium verkündet worden, hätten bei der Annahme desselben eine zwiefache Aussicht gehabt, nämlich, das Bekenntniß der Religion könne ihnen wohl einst Verurtheilungen zum Tode zuziehen, allein sie hätten (als wahre Bekenner des Herrn) auch sicher eine glückselige Fortdauer nach dem Tode des Leibes zu erwarten." *Κατά* vor *ἀνθρώπους* und *θεόν* faßt Hensler in der Bedeutung: nach dem Ausspruche, nach dem Urtheile, indem er sich auf 2 Kor. 7, 10. Eph. 2, 2. 4, 24 beruft.

So unverwerflich nun auch an und für sich betrachtet der Sinn wäre, der nach der angeführten Erklärung in den Worten läge: so können wir ihm doch unmöglich beistimmen. Denn im unmittelbar vorhergehenden Verse ist schlechthin von Lebenden und Todten, welche Jesus richten werde, die Rede, wie denn bei Erwähnung des durch Christum bei seiner Parusie zu haltenden Weltgerichtes jener Ausdruck nur Umschreibung des ganzen Menschengeschlechts seyn kann, und folglich kann *νεκροί* nur die Todten im Allgemeinen, d. h. alle bisher Verstorbene bezeichnen [a]). Da nun die Partikeln *καί* und *γάρ* deutlich genug beweisen, daß der Apostel V. 6 beweisen will, warum und mit welchem Rechte Christus auch die Todten richten werde, nämlich, weil auch ihnen das Evangelium verkündet und mithin die Möglichkeit gegeben worden sey, an Jesum Christum zu glauben und

a) Ueber das Fehlen des Artikels vor *νεκροί* vgl. Winer's Gramm. S. 109.

Buße zu thun: so würde, wenn wir die von genannten Theologen aufgestellte Erklärung annähmen, νεκροὶ V. 6 nur eine sehr kleine Anzahl der bereits Verstorbenen bezeichnen, wie Steiger ganz richtig bemerkt; auch würde ja der Verfasser gar nicht beweisen, was er wollte, indem ihm der Einwurf gemacht werden könnte, daß ja den vor der Erscheinung des Erlösers Gestorbenen jene Verkündigung nicht zu Theil geworden sey. Daraus folgt aber, daß νεκροὶ V. 6. durchaus in demselben Umfange wie V. 5. aufzufassen ist. Derselbe enge Zusammenhang beider Verse lehrt uns aber auch, daß auch κριϑῶσι V. 6 nur wie V. 5, d. h. nur vom allgemeinen Weltgerichte verstanden werden kann, folglich die von Hensler und den genannten Erklärern angenommene Bedeutung des κρίνεσϑαι σαρκὶ von Verurtheilungen der Christen zum Tode falsch ist, ob sie gleich in den Worten an und für sich betrachtet liegen könnte. Denn bekanntlich bedeutet ja σάρξ auch den Körper, zwar nicht als Ganzes nach seiner räumlichen Ausdehnung, sondern als Aeußeres, Sinnliches im Gegensatze zum Inneren, Geistigen, dem Gottverwandten in uns, dem πνεῦμα; und V. 17 wird das Substantiv κρίμα (καιρὸς τοῦ ἄρξασϑαι τὸ κρίμα ἀπὸ τοῦ οἴκου τοῦ ϑεοῦ) von den Verfolgungen gebraucht, welchen die Christen ausgesetzt waren. Was aber Hensler's Erklärung des εἰς τοῦτο — ἵνα „mit Rücksicht darauf" = „mit dieser Aussicht, daß" anlangt: so ist es zwar allerdings bekannt, daß im N. T. die ursprüngliche Bedeutung des ἵνα nach Demonstrativpronominibus dergestalt abgeschwächt ist, daß es nicht mehr zu Angabe des Zweckes, sondern nur zur näheren Bestimmung dient a), nur gilt dieses nicht von εἰς τοῦτο ἵνα, welche im N. T. so häufig vorkommende Formel niemals die von Hensler angenommene Bedeutung hat, sondern immer zur Angabe

a) Vgl. Winer's Gramm. S. 282.

eines Zweckes dient: „zu diesem Zwecke, damit"; vgl. 1 Petr. 2, 21.: εἰς τοῦτο γὰρ ἐκλήθητε — ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ, Kap. 3, 9. Marc. 1, 38. Joh. 18, 37 und die von Winer S. 139 Nr. 4 angeführten Beispiele. — Die übrigen Vertheidiger der in Rede stehenden Auffassung des Wortes νεκροί haben daher auch weit richtiger die Worte εἰς τοῦτο — ἵνα als Zweckangabe gefaßt, nur daß der hierdurch entstehende Gedanke unter der Voraussetzung der Richtigkeit des von diesen Auslegern angenommenen Sinnes der Worte νεκροῖς εὐηγγελίσθη gar nicht passen würde. Denn so unbezweifelt es Zweck der Verkündigung des Evangeliums war, die Menschen unter der Bedingung des Glaubens an dasselbe zum höhern seligen Leben, der ζωὴ αἰώνιος, dem ζῆν πνεύματι κατὰ θεόν a) zu führen: so kann doch nicht auch das κρίνεσθαι σαρκὶ in der angegebenen Bedeutung als Zweck jener Verkündigung angenommen werden. Zwar wurden die über die Christen in den äußern Verfolgungen verhängten Versuchungen als ein Mittel betrachtet, den Glauben zu läutern und zu bewähren (δοκίμιον τῆς πίστεως Jac. 1, 2. 1 Petr. 1, 6. 7.); nirgends aber wird ihnen oder dem Märtyrertode im N. T. eine solche Bedeutung beigelegt, daß sie neben der ζωὴ αἰώνιος als Hauptzweck der Verkündigung des Evangeliums dargestellt würden; und wie hätte dieses auch geschehen können, da ja nicht alle Christen denselben ausgesetzt waren? Diese Schwierigkeiten, an denen die angegebene Erklärung leidet, scheinen auch wirklich den meisten Vertheidigern derselben viel zu fühlbar gewesen zu seyn, als daß sie dieselben nicht hätten zu vermeiden suchen sollen, daher mehrere unter ihnen nach Grotius Vorgange das erste mit μὲν einge-

---

a) Diejenigen Erklärer, welche ζῆν πνεύματι im Gegensatze zu κριθῆναι σαρκὶ als dem „zum Tode verurtheilt werden" zunächst nur vom „Fortleben dem Geiste nach" verstehen, müssen doch dem Zusammenhange zufolge an ein seliges Fortleben denken.

führte Glied als einen Concessivsatz nahmen, wie denn auch noch mein theurer Lehrer Hr. Dr. Schott die Worte übersetzt: ut, quamvis — — carne judicati (= ab adversariis doctrinae Christi supplicio affecti) fuissent, tamen — animo viverent (beati), durch welche Fassung das ζῆν πνεύματι allerdings als Hauptzweck des εὐαγγελίζεσθαι, als das in der Absicht des Verkündigers bestimmt gewollte, κριθῆναι σαρκὶ aber als etwas nur möglicherweise eintretend gedachtes bezeichnet wird. Allein wenn der Verfasser einen solchen Unterschied zwischen beiden Sätzen hätte annehmen wollen, so hätte er jedenfalls im ersten Gliede den Optativ κριθεῖεν setzen müssen. Mag man also immerhin die Partikeln μέν und δέ als „quidem — sed" dermaßen urgiren, daß das erste Glied concessive Bedeutung erhält, so können doch beide Sätze wegen des ihnen gemeinsamen Conjunctivs nur als Angabe des sich auf alle νεκροὶ auf gleiche Weise beziehenden Zwecks des εὐαγγελίζεσθαι gefaßt werden. Was endlich die Gegensätze κατὰ ἀνθρώπους und κατὰ θεόν betrifft, so läßt die Präposition κατά grammatisch zwar verschiedene, von den verschiedenen Auslegern auch angenommene Bedeutungen zu, die aber nicht alle gleich gut zu der von ihnen gegebenen und von uns besprochenen Erklärung der übrigen Worte passen, am wenigsten die von Hensler. Denn obschon κατά bekanntlich die Bedeutung hat, in welcher er es faßt (nur nicht in den von ihm angeführten Beispielen), auch im ersten Gliede den sehr schönen Sinn gäbe, daß der Märtyrertod nur in den Augen der Welt als Vernichtung gelte, es aber in der Wirklichkeit nicht sey [a]): so würde sie doch dem zweiten Gliede weniger angemessen seyn, da man nicht begriffe, wozu die Erwähnung des bloßen Urtheiles Gottes diene (obschon in dem-

a) Ganz dasselbe sagt das Buch der Weisheit vom natürlichen Tode, Kap. 2, 2—3.

selben als einem untrüglichen die Realität jenes höhern Lebens der Gläubigen begründet seyn würde, welcher Gedanke aber dem einfachen apostolischen Bewußtseyn fern liegt), warum der Verf. nicht vielmehr die Gewißheit jenes seligen Fortlebens aus der Allmacht oder den durch Jesum gegebenen Verheißungen Gottes abgeleitet hätte. Gesetzt daher, die besprochene Auffassung des *νεκροῖς* und die von ihr abhängige Erklärung der übrigen Worte des Verses wäre richtig, so würde zu derselben keine Auffassung des *κατά* angemessener seyn, als „nach dem Willen" (vgl. Winer S. 341), wodurch ein sehr schlagender Gegensatz entstehen würde: „Nach dem Willen der Menschen werden sie zwar getödtet, aber nach dem höhern Gotteswillen leben sie dem Geiste nach fort", obschon meines Wissens die Worte noch nicht auf diese Weise gefaßt worden sind a).

Da also an der Unhaltbarkeit der besprochenen Erklärung des Verses nicht gezweifelt werden kann, da es ferner gewiß ist, daß *νεκροί* V. 6 die Todten insgesammt bezeichnen muß b), wie V. 5: so fragt es sich nur, wann,

a) Eine andere von einigen der oben genannten Erklärer z. B. von Bengel, sonst aber gewöhnlich nur von den Vertheidigern der Erklärung des *νεκροί* von geistig Todten, wie z. B. von Ittig a. a. O. S. 60 angenommene Auffassung der Worte *ἵνα κριθῶσι σαρκί*, welche Steiger (S. 382) mit Flacius Worten anführt: „ut caro aut vetus eorum homo iudicaretur seu puniretur et mortificaretur, novus vero aut spiritualis generaretur, vivificaretur et cresceret," welche jedenfalls sich daher schreibt, daß man in *σάρξ* und *πνεῦμα* denselben Gegensatz wie Gal. 5, 16. 17. 19 und Röm. 8, 5 ff. annahm, hat Steiger ganz richtig abgewiesen. Auch spricht, ganz abgesehen davon, daß der Verf. sich höchst dunkel ausgedrückt haben würde, hauptsächlich dieß dagegen, daß dann *κρίνειν* eine andere Bedeutung als im vorigen Verse haben würde.

b) Man könnte zwar gegen die sogleich weiter zu entwickelnde Erklärung einwenden, daß nach ihr das Wort *νεκροί* doch nicht in demselben Umfange wie V. 5 verstanden würde, weil zu den

wo und von wem nach der Vorstellung des Apostels die Verkündigung des Evangeliums ergangen sey. Nach Kap. 3, 19. 20 kann dieses nur im Hades und von Christus selbst während der Zeit zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung geschehen seyn a). Für diese Erklärung haben sich auch die meisten Erklärer, unter den neuern Pott, Hottinger b) und Steiger, mit Recht entschieden, nur sind sie durch die Worte κριθῶσι σαρκὶ in Verlegenheit gerathen, so sehr sich auch Steiger bemüht, die Schwierigkeiten seiner Auslegung zu verdecken. Man erklärt nämlich die Worte vom leiblichen Tode, den, wie Steiger meint, der Apostel als Strafe der Sünde habe darstellen wollen c). Daher habe er auch das Präteritum κριθῶσι gesetzt, wodurch das im leiblichen Tode verhängte Gericht als ein bereits vergangenes,

---

νεκροῖς, welche Christus richten wird, doch auch solche gehören, denen hier auf Erden das Evangelium verkündet wurde. Allein die Anzahl derer, welche in der Zeit zwischen dem öffentlichen Auftreten Jesu und dem von den Aposteln als sehr nahe bevorstehend erwarteten Gerichte zur Zeit der Parusie mit dem Evangelium bekannt wurden, war doch so gering, daß sie im Vergleich zu den vielen hier auf Erden vor der Erscheinung Jesu Gestorbenen gar nicht in Betracht kommen konnte.

a) Die Richtigkeit dieser Erklärung von Kap. 3, 19. 20 kann hier nur vorausgesetzt werden, zumal da sie jetzt allgemein anerkannt zu seyn scheint.

b) Da ich Hottinger's Ansicht von den Worten in dessen Commentare selbst leider nicht einsehen konnte, so habe ich mich auf Steiger's Relation verlassen müssen.

c) Zu dieser Erklärung scheinen sich auch die beiden neuesten Lexicographen zu bekennen, indem sie, Hr. D. Bretschneider Lex. I. p. 690 und Hr. D. Wahl Clav. min. p. 188, κρίνειν in unserer Stelle durch punire, σάρξ aber (Bretschn. II. p. 397. Wahl a. a. O. p. 291) durch corpus übersetzt wissen wollen. Wie aber hierzu die von D. Bretschneider s. v. κατά I, p. 632 gegebene Uebersetzung des ganzen Verses: „si rationem habes rerum humanarum, mortui quidem sunt, si vero rerum divinarum, vivunt", passe, ist mir völlig unklar.

durch das Präsens ζῶσι aber das Leben als gegenwärtiger fortdauernder Zweck dargestellt werde. Die ganze Construction soll so zu fassen seyn, als stände das Participium κριθέντες, da der eigentliche Zweck das ζῶσι sey.

Man begreift kaum, wie die einfachen Worte des Apostels so sehr gemißhandelt werden konnten. Denn obgleich man gern zugestehen wird, daß, wenn der Verf. den von den Abgeschiedenen als Sündenstrafe erduldeten leiblichen Tod hätte bezeichnen wollen, er dafür den Ausdruck κρίνεσθαι σαρκὶ „dem Fleische nach gerichtet werden" allerdings hätte gebrauchen können, so ist es doch unerklärlich, wie es nur einem Interpreten einfallen konnte, diese Bedeutung nach dem Zusammenhange unserer Stelle statthaft zu finden, da der Satz ἵνα κριθῶσι etc. mittelst ἵνα den Zweck des εὐαγγελίζεσθαι enthält, ein Zweck sich aber niemals auf die Vergangenheit, sondern nur auf die Zukunft beziehen, mithin κρίνεσθαι σαρκὶ nur etwas bezeichnen kann, was erst nach jener Verkündigung des Evangeliums im Schattenreiche den Abgeschiedenen und zwar nach V. 5 zur Zeit des allgemeinen Gerichtes widerfahren wird. Hätte der Schriftsteller κριθέντες geschrieben, dann würde sich gegen jene Erklärung grammatisch allerdings nichts einwenden lassen. Demohngeachtet würde es auch dann noch ganz unbestimmt bleiben, ob das Gericht ein jenen Abgeschiedenen schon vor der von ihnen vernommenen Predigt des Evangeliums widerfahrnes oder ein nur in Bezug auf das ζῆν πνεύματι vergangenes, aber nach der Zeit der Verkündigung erst noch eintretendes und von dieser Zeit aus gefaßt noch zukünftiges seyn würde. Da aber der Schriftsteller das Participium nicht gesetzt hat: so hat er die in demselben liegende Zweideutigkeit selbst vermieden und es würde mithin eine nicht zu rechtfertigende Willkür seyn, das Verbum finitum sich bei der Erklärung als ein Participium denken zu wollen. Man sieht daher zugleich auch, mit

welchem Unrechte sich Steiger zu Begründung seiner Erklärung auf Joh. 15, 16: ἐξελεξάμην — καὶ ἔθηκα ὑμᾶς, ἵνα ὑμεῖς ὑπάγητε καὶ καρπὸν φέρητε, beruft. Allerdings hätte hier auch ὑπάγοντες stehen können, die Rede würde dann conciser geworden seyn, während, wie auch Herr Steiger ganz richtig bemerkt, durch das Verbum finitum die Acte mehr aus einander gehalten werden und der erstere eine größere Selbstständigkeit erhält. Allein in dieser johanneischen Stelle findet ja nicht wie in der unsrigen mittelst μὲν und δὲ ein Gegensatz Statt, sondern die Sätze sind einfach durch καὶ verbunden und der erste (ἵνα ὑπάγητε) bezeichnet die Bedingung der in dem zweiten ausgedrückten Handlung (καρπὸν φέρητε). Ja selbst wenn der Schriftsteller statt des Präsens ὑπάγητε den Aoristus gesetzt hätte, würde die in demselben ausgedrückte Handlung doch noch eine zukünftige und nur dem καρπὸν φέρειν vorhergehende Handlung seyn. Warum aber in unserer Stelle der Aoristus κριθῶσι und im Gegensatze das Präsens ζῶσι gesetzt sey, das hat, wie wir gleich sehen werden, seinen guten Grund. — Ein zweiter Haupteinwand, welcher die in Rede stehende Erklärung trifft, ist derselbe, welchen wir gegen die zuerst besprochene geltend machten, nämlich daß der Schriftsteller V. 6 nachzuweisen sucht, warum auch die Todten dem durch den Messias zu haltenden Weltgerichte unterworfen seyen; der Grund liege darin, daß auch ihnen das Evangelium verkündet worden sey. Wenn nun κριθῶσι σαρκὶ den leiblichen Tod, mithin ein an den Abgeschiedenen längst vor der Ankunft Jesu im Hades vorübergegangenes Factum bezeichnete und einiger Zweck des εὐαγγελίζεσθαι nur das ζῆν πνεύματι wäre, so würde ja nach Hrn. Steigers und seiner Vorgänger Erklärung die im Schattenreiche geschehene Verkündigung des Evangeliums ausser aller Beziehung zum bevorstehenden Weltgerichte geschehen seyn, was dem engen Zusammenhange zwischen V. 5 und 6 doch offenbar widerspricht.

Es leuchtet demnach wohl ein, daß, sobald sich uns eine andere Auskunft, die Schwierigkeiten der bisherigen Erklärungen zu vermeiden, darbietet und philologisch rechtfertigen läßt, dieselbe alle Beachtung verdient. Da nun diejenigen bisherigen Erklärungsversuche, nach welchen die Worte νεκροῖς εὐηγγελίσθη richtig gefaßt wurden, an dem κρίνεσθαι σαρκὶ gescheitert sind, so haben wir wohl auf diese Worte und deren Gegensatz, ζῆν πνεύματι, zunächst unser Augenmerk zu richten. Daß σάρξ in unserer Stelle dem πνεῦμα entgegengesetzt nicht den Körper bedeuten könne, ist schon erwiesen. Es fragt sich daher, ob beide Gegensätze vielleicht in ihrer am gewöhnlichsten vorkommenden Bedeutung gefaßt werden können, nach welcher σάρξ das leiblich sinnliche Leben in seinem Hange zur Sünde, in seinen fehlerhaften Neigungen und Bestrebungen, πνεῦμα dagegen das rein vernünftige, vom Geiste Gottes beseelte und geleitete Wollen, wie Gal. 5, 16 ff. 24. Röm. 8, 4 ff. 12. 13. Gal. 6, 8. Matth. 26, 41., bezeichne. Die Dativen würden dann die Beziehung ausdrücken, auf welche das κρίνεσθαι σαρκὶ und ζῆν πνεύματι Statt findet a), „dem Fleische nach", „dem Geiste nach", also: „damit sie ihren sündlichen Neigungen (denen sie nachhingen) „nach gerichtet würden, aber ihren höhern Bestrebungen „nach fortlebten." — Gegen diese Fassung des ersten Gliedes an und für sich betrachtet würde sich wohl nichts erhebliches einwenden lassen, wohl aber würde die Bedeutung von πνεῦμα zu eng gefaßt seyn, welches gewiß nicht blos in seinem Wollen und Streben, sondern seinem ganzen Wesen und Zustande nach fortleben soll als „die höhere, geistige, mit der übersinnlichen Welt zusammenhängende Natur des Menschen." Diesem Begriffe gegenüber muß dann σάρξ ebenfalls weitere Bedeutung haben, wie denn σάρξ und πνεῦμα als Gegensätze auch das Niedere und

---

a) Vgl. Winer a. a. O. S. 174. 3.

Höhere (Gal. 3, 3), oder das Aeußerliche und Innere, Sinnliche und Geistige überhaupt bezeichnen (2 Kor. 7, 1. Joh. 6, 63). Σάρξ kann demnach der angegebenen Bedeutung von πνεῦμα gegenüber nur das leiblich sinnliche Wesen, das irdische Leben nebst Allem, was dessen Zustand begründet und wodurch wir mit der Sinnenwelt zusammenhängen, überhaupt bezeichnen, in welchem Sinne das Wort auch vom Erlöser gebraucht wird, wenn es heißt, er sey Fleisch geworden, d. h. in eine irdische, leiblich sinnliche Erscheinungsform eingetreten, Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 3. 1 Tim. 3, 16 a), daher die Zeit dieses seines Lebens auf Erden ἡμέραι σαρκός genannt wird, Hebr. 5, 7, wie die Zeit des irdischen, leiblich sinnlichen Lebens der Menschen überhaupt χρόνος ἐν σαρκί 1 Petr. 4, 2 vgl. mit Philipp. 1, 22. 24. — Unserer Stelle am ähnlichsten ist der Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα in 1 Kor. 5, 5, wo ὄλεθρος σαρκός jedenfalls solche Strafübel bedeudet, die das irdische Leben des Frevlers treffen, während dessen πνεῦμα am Tage des Herrn gerettet werden soll. In unserer Stelle würde demnach die Redensart κρίνεσθαι σαρκί „dem Fleische d. h. dem irdischen, leiblich sinnlichen Wesen und Leben nach gerichtet werden" so viel bedeuten als: „nach dem, wie einer im irdischen, leiblich sinnlichen Daseyn gelebt hat, gerichtet werden." Anlangend das κατά in den Gegensätzen κατὰ ἀνθρώπους und κατὰ θεόν, so kann dasselbe schwerlich durch ex iudicio übersetzt werden, da unter Voraussetzung dieser Bedeutung das Urtheil der Menschen dem göttlichen gegenüber nur als irriges, falsches, mithin auch das Gericht nicht als ein wirkliches bezeichnet würde, während doch nach V. 5 dasselbe ein wirklich eintretendes, über Alle sich erstreckendes ist. Es bleibt daher nichts übrig, als κατά

---

a) Vgl. D. Dav. Schulz: vom heiligen Abendmahl. Leipz. 1824. S. 100.

von der Gemäßheit zu verstehen, nach welcher sowohl das *κρίνεσθαι σαρκὶ* als das *ζῆν πνεύματι* erfolgen wird, dergestalt, daß *κατὰ ἀνθρώπους* mit Steiger und de Wette zu übersetzen ist: „in der Art, wie Menschen gerichtet werden," d. h. wie Menschen, die gesündigt haben und es darum nicht anders erwarten können; und *κατὰ θεόν* „wie Gott lebt," d. h. ewig und selig [a]). Sehr treffend ist auch von *κρίνεσθαι* der Aorist, von *ζῆν* dagegen das Präsens gebraucht, insofern jenes etwas nur Ein Mal Stattfindendes, Vorübergehendes, dieses dagegen der auf die *κρίσις* folgende, dauernde Zustand ist [b]). Aus dem Gegensatze *ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι* ergiebt sich aber auch zugleich der Sinn, in welchem *κρίνεσθαι* zu fassen ist, nämlich der: beurtheilt werden, zur Untersuchung kommen, ohne den Nebenbegriff der schlimmen Folge davon, der Bestrafung und Verdammung, da ja sonst das Fortleben der *νεκροὶ* nicht *κατὰ θεόν* seyn könnte; es wird also über das irdische Leben der Abgeschiedenen zwar ein *κρίμα* ergehen, aber es wird für sie kein *κατάκριμα* (Röm. 5,16) seyn [c]). Daraus aber geht hervor, daß nach der Ansicht des Schriftstellers das *ζῆν κατὰ θεόν* wohl nur denen Abgeschiedenen zu Theil wird, welche in Folge der von ihnen

---

a) Hr. D. de Wette in seiner trefflichen Bibelübersetzung übersetzt „nach Gottes Willen" und erklärt dieses in einer Anmerkung: „vermöge der Gnade Gottes", was offenbar falsch ist wegen des Gegensatzes *κατὰ ἀνθρώπους*, auf welchen sich die Bedeutung des *κατά* „ex voluntate" gar nicht anwenden läßt. Wir begreifen nicht, was Hrn. D. de Wette bewog, die Präposition *κατά* beide Male in verschiedener Bedeutung zu fassen.

b) Vgl. Hermann. ad Vig. p. 748. Winer S. 231. Anm. **)

c) So hat auch Oecumenius zu V. 17, wenn auch da nicht am rechten Orte, richtig unterschieden: *Κρίμα νῦν οὐ τὸ κατάκριμα ἀκούομεν, ἀλλὰ τὴν ἐξέτασιν, τὴν ἔρευναν, τὸν ἐκλογισμόν.*

vernommenen Predigt des Evangeliums an Jesum als den Welterlöser glauben und Buße thun, als von welchen Bedingungen die Ertheilung des ewigen und seligen Lebens abhängt. Denn obgleich dieser Gedanke nicht ausgedrückt ist, so muß er doch aus dem Zusammenhange nothwendig supplirt werden. Es fragt sich daher nur, warum Petrus nicht vielmehr zwischen denen, welche glauben und welche nicht glauben, und ihrem entgegengesetzten Schicksale unterschieden habe. Die Antwort liegt sehr nahe. Der Apostel nämlich wollte nicht den Erfolg jener Verkündigung des Evangeliums im Hades, sondern nur die Absicht, den Zweck des Verkündigers andeuten. Dieser aber konnte kein anderer seyn, als alle vor seiner Erscheinung auf Erden Entschlafenen an der Wohlthat der durch ihn zu vermittelnden Erlösung Theil nehmen zu lassen, freilich nur unter der Bedingung der gläubigen Annahme des Evangeliums und der damit zusammenhängenden Buße; die Bestrafung der Ungläubigen und Unbußfertigen dagegen lag ganz außer seiner Absicht, so daß diese sich das sie treffende Strafgericht einzig und allein selbst zuzuschreiben haben.

Wie wir übrigens gesehen haben, daß unsere Stelle ohne die Parallele Kap. 3, 19. 20 gar nicht verständlich seyn würde, da wir aus letzterer sehen, durch wen, wo und wann sich der Verf. die Kap. 4, 6 erwähnte Verkündigung des Evangeliums erfolgt dachte: so findet dasselbe Verhältniß beider Stellen auch umgekehrt Statt. Denn da nach Kap. 4, 6 Christus allen Abgeschiedenen das Wort vom Heile verkündet, während nach Kap. 3, 19. 20 nur die in der noachischen Fluth Umgekommenen als diejenigen erwähnt werden, denen jene Wohlthat zu Theil geworden sey: so sind wir zu der Annahme genöthigt, daß der Verf. der Letztern an jener Stelle wohl nur beispielsweise gedenke als der Gottlosesten und Verstocktesten von Allen (wie denn diese Menschen neben den Bewohnern von So-

dom und Gomorra häufig als Beispiel der Gottlosigkeit und Unbußfertigkeit dargestellt werden a)), entweder weil er die unendliche Liebe des Erlösers, von welcher er nicht einmal diese Menschen ausgeschlossen habe, desto deutlicher zu veranschaulichen oder durch die Erwähnung der Sündfluth den Weg zu dem Gedanken von der Bedeutung und dem Segen der christlichen Taufe zu bahnen beabsichtigte.

Ueber die Entstehung dieser Vorstellung von dem Hinabsteigen Jesu in den Hades und seiner dort ergangenen Predigt des Evangeliums braucht nur weniges bemerkt zu werden, da wohl die Mehrzahl der Theologen hierüber Einer Meinung ist. Nur müssen wir uns hüten, bei dieser Nachweisung mit Pott b) die nur im heidnischen Alterthum und bei wilden Völkern verbreitete Meinung, daß die Abgeschiedenen ihre auf der Oberwelt betriebenen Berufs- oder Lieblingsgeschäfte fortsetzen, zu Hülfe zu nehmen, weil sich diese Vorstellung bei den Hebräern durchaus nicht nachweisen läßt c), ja mit der ältern vor dem babylonischen

a) Vgl. Pott Excurs. III. zu 1 Petr. p. 339.

b) a. a. O. p. 330. sqq.

c) Die wenigen von Pott a. a. O. für seine Meinung, mit welcher auch de Wette (bibl. Dogmatik S. 88) übereinstimmt, angeführten Beispiele sind ganz unpassend. Denn daß Jes. 14, 9. die abgeschiedenen und in der Unterwelt befindlichen Könige als auf Thronen sitzend geschildert werden, ist, wie wahrscheinlich auch die ganze Anrede der Schatten an den König zu Babel, nur poetische Fiction, da unmittelbar vorher (V. 8) auch die Cedern und Cypressen redend eingeführt werden. — Daß Samuel (1 Sam. 28, 16 ff.) als heraufbeschworner Geist weissagt, daraus folgt nicht, daß er dieses auch in der Unterwelt gethan habe. Moses und Elias können wegen der Stelle Luc. 9, 31 nicht als Beispiele angeführt werden, da sie als auf Erden erscheinende Geister weissagen, überdieß aber der Aufenthalt beider von den Juden nicht in den Scheol, sondern in den Himmel gesetzt wurde. Vgl. über Elias 2 Kön. 2, 1 — 12, über Moses Philo's Leben desselben zu Ende und Ioseph. Antt. IV, 8, 48.

Exile gangbaren Vorstellung vom Zustande der Seelen im Hades gar nicht vereinbar war, später aber bei weiterer Entwickelung des hebräischen Unsterblichkeitsglaubens viel zu roh erscheinen mußte, als daß sie hätte Eingang finden können. Weit richtiger hat man daher den Ursprung der in Rede stehenden Vorstellung des Apostels in der Idee der Allgemeinheit der Erlösung durch Jesum Christum und in der universalen Bestimmung des Evangeliums gefunden. Dieses durch Jesum zu erwerbende Heil war aber durch den Glauben an ihn, als den Erlöser des Menschengeschlechtes, bedingt; sollten mithin auch die Todten an der von ihm gestifteten Rettungsanstalt Theil haben, so mußte auch ihnen das Evangelium verkündet werden. Dieser Gedanke fand nun an der gewöhnlichen jüdischen Meinung, daß mit dem Tode des Leibes zunächst das Hinabsteigen der Seele in den Hades verbunden sey, zur weitern Ausbildung, in welcher wir ihn in beiden Stellen unseres Briefes finden, einen Stützpunct, daher zur Erklärung desselben die Beantwortung der noch unentschiedenen Frage, ob schon die Juden zur Zeit Jesu eine Höllenfahrt des Messias angenommen haben a), von untergeordneter Bedeutung ist. — Was endlich die theologische Bedeutung dieses petrinischen Ausspruches anlangt, so werden heutzutage wohl die wissenschaftlichen Theologen kein Bedenken tragen, in ihm eine temporelle und locale Vorstellung zu erkennen, die nach Aufgabe des jüdischen Scheolglaubens für uns nicht nach ihrem ganzen Umfange als Lehrbestimmung gelten kann; wohl aber ist es die jener Vorstellung zu Grunde liegende Idee der Allgemeinheit der Erlösung durch Jesum Christum, welche für alle Zeiten der christlichen Kirche ihre Anerkennung und Auctorität behaupten wird und muß, und für welche jene Vorstellung nur eine zeit- und ortsgemäße Hülle war.

---

a) De Wette bibl. Dogmatik S. 174.

3.

Archäologisch-biblische Observationen.

Von
Dr. Joh. Heinr. Bernh. Lübkert,
Diakonus in Glückstadt.

I.
Etwas über בַּת קוֹל.

Die Rabbinen unterscheiden eine dreifache Stufe der Orakel. Oben an steht das Prophetenthum, נְבוּאָה, denn mit den Propheten hat sich Gott selbst, oder רוּחַ הַקֹּדֶשׁ, unterredet und ihre דְּבָרִים, λόγοι, sind eigentliche Aussprüche Gottes. Gleichfalls von hoher Bedeutung, wenn gleich den Weissagungen der Propheten nachstehend, war das noch immer nicht ganz aufgehellte Urim und Thummim, אוּרִים וְתֻמִּים, Licht und Recht, ein Nationalorakel, vermittelt durch den mysteriösen Brustschild (חֹשֶׁן) des Hohenpriesters. Als der niedrigste Grad wird בַּת קוֹל, filia vocis, genannt. Spencer, de legg. Hebr. ritualibus, lib. III. diss. VII. cap. I. sect. 1. (p. 854.), nimmt vier Stufen an, indem er רוּחַ הַקֹּדֶשׁ von נְבוּאָה trennt; auch führt er בַּת קוֹל vor אוּרִים וְתֻמִּים an; beides gegen deutliche Stellen der Rabbinen.

Der Ausdruck בַּת קוֹל kommt in der heiligen Schrift nicht vor; sehr häufig aber im Talmud. Folgende kurze Andeutungen möchten hinreichen darzuthun, welche Bedeutung damit zu verbinden und welcher Werth darauf zu legen sey. Es ist zu diesem Zwecke keineswegs nöthig,

alle oder auch nur die meisten Talmudischen Stellen, worin בַּת קול vorkommt, ausführlicher zu behandeln; fast immer wird die Formel gebraucht יוצאת בת קול, prodiens filia vocis, יצאה בת קול prodiit filia vocis, ohne daß erhellt, was damit gemeint sey. Die wichtigste Stelle, welche ich deshalb in der Ursprache wörtlich anführe, lautet so: משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקדש מישראל ועדיין משתמשין בבת קול Gem. Hieros. Ioma. VII.: seit dem Tode der letzten Propheten, Haggai, Sacharja und Maleacht ist der heilige Geist a) von Israel genommen worden; aber nichts destoweniger bedient man sich der Tochterstimme. Cf. Sotah. IV. In dem Commentar (Nota 5) zu Gem. Babylon. Sanhedr. I. 13, wo obige Stelle wiederholt wird, findet sich von בַּת קול folgende Erklärung: יש אומרים שלא היו שומעים קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול יוצא קול אחר כמו פעמים שאדם מכה בכח ושומע קול אחר היוצא ממנו כמרחוק ואותו קול היו שומעים לפיכך קורין אותו בת קול; also: es ist Jemand, welcher spricht, aber Niemand, welcher hört die Stimme selbst, welche vom Himmel kommt; sondern mitten aus dieser Stimme geht eine andre hervor; wie wenn ein Mensch einen heftigen Schlag thut, man den Wiederhall von fern hört. Deshalb nennt man sie (die andere Stimme) Tochter der Stimme. Aehnlich, aber kürzer, heißt es: בַּת קול hoc fuit, כשקול יוצא מן השמים יוצא מתוכו קול אחר quum egrederetur vox e coelo, vox alia ex ea prodiit. Lightfoot. ad Matth. III, 17. pag. 240. b) aus Piske Tosaph in Sanhedr. I. art. 29. Die Rabbinen geben demnach בַּת קול für den Wiederhall einer wirklichen göttlichen oder himmlischen Stimme aus, woher der Name echo coelestis. Insgemein, behaupten sie, sey בַּת קול mit einem starken Winde oder Donnerwetter begleitet, an sich aber eine sehr

a) Schon hieraus geht hervor, daß רוּחַ הַקֹּדֶשׁ und נְבוּאָה nur eine Stufe bilden.

b) Ioh. Lightfooti horae Hebraicae et Talmudicae, e Museo I. B. Carpzovii editae. Lipsiae 1684.

gelinde Stimme gewesen, die Niemand weiter gehört hätte, als derjenige, an den sie gerichtet worden. Dabei schwebte ihnen offenbar die bekannte schöne Stelle vor, wo erzählt wird, wie der Herr dem Propheten Elias erschien. 1 Regg. XIX, 9 ff. Sturm, Erdbeben und Feuer gingen vorher; aber zuletzt kam ein stilles sanftes Säuseln (קוֹל דְּמָמָה דַקָּה φωνὴ αὔρας λεπτῆς, cf. דְּמָמָה וָקוֹל אֶשְׁמָע, ἀλλ' ἢ αὔραν καὶ φωνὴν ἤκουον, Iob. IV, 16.), woran Elias die Nähe des Herrn erkannte. Auch legen die Rabbinen dem בַּת קוֹל siebzig, d. h. nach rabbinischer Ansicht, alle verschiedenen Sprachen bei, um sich überall verständlich zu machen bei den Israeliten in der διασπορᾷ, während man von den Engeln glaubte, daß sie nur hebräisch redeten. Cf. die interessante Stelle Sotah. sect. IV. 140.

Daß die spätern Juden, wie Holberg meint (Jüdische Geschichte, aus dem Dänischen von Dethording, 1747, 2. Theil S. 95), durch den Namen Tochterstimme anzeigen wollen, daß das höchste Orakel, nämlich Urim und Thummim, weil es unmittelbar (?) von Gott durch den Hohenpriester gekommen, als die Mutter, dieses aber, weil es geringer und später, als die Tochter anzusehen sey, — das liegt nicht nur nicht in ihrem Geiste, sondern ist auch in so fern unrichtig, als ja בַּת קוֹל eben so gut, wie Urim und Thummim, unmittelbar, oder vielmehr Beides nur mittelbar von Gott ausging. Eher könnte man glauben, בַּת קוֹל sey, nach einem bekannten und gewöhnlichen Hebraismus, ganz gleichbedeutend mit קוֹל, nämlich קוֹל יְהוָֹה oder קוֹל יוֹצֵא מִן הַשָּׁמַיִם, wie בֶּן־אָדָם für אָדָם, Mensch überhaupt, בַּת־צוֹר für צוֹר, Tyrus selbst, steht. Ursprünglich war dieß wol auch wirklich der Fall. Reland, antiqq. sacrae vett. Hebraeorum (Lips. 1715. p. 242.) pars II. c. IX. §. 4., der besonders diese Erklärung vertheidigt, führt namentlich einen schlagenden Beweis an. Midrasch Koheleth, CXX, 1, heißt es מִשָּׁם בַּת קוֹל יוֹצֵאת inde filia vocis egressa, und Vaiikra Rabba, wo

dasselbe wiederholt wird, steht מִשָּׁם יוֹצֵא הַקּוֹל, inde egressa vox. Auch beruft er sich auf die syrische Version, welche Psalm CXXVII. und Gal. IV, 20. filia vocis für קוֹל und φωνή, so wie Hebr. III, 7 für φωνή geradezu vox, V. 15 aber bei Anführung derselben Worte filia vocis gebraucht. Man hat um so mehr Grund dieß anzunehmen, daß בַּת קוֹל anfänglich nichts anderes als קוֹל gewesen sey, da קוֹל und קוֹל יְהוָֹה oder קוֹל אֱלֹהִים Ausdruck für den Donner ist, die Rabbinen aber auch die Stellen, wo, wie Iob. XXXVII, 2. XXXVIII, 1., unstreitig vom Donner, in welchem und durch welchen Gott sprach, die Rede ist, durch בַּת קוֹל erklären. Daher übersetzt Lightfoot ad Marc. III, 17. p. 605 ohne Weiteres filia tonitrui. Später erst, als man bei jeder unbedeutenden oder gar lächerlichen Gelegenheit die Formel prodiit filia vocis anwandte, wollte man wol nicht immer eine unmittelbare Stimme Gottes annehmen und kam so zu jener seltsamen Deutung vom himmlischen Wiederhall. Man darf indessen keineswegs beim Donner stehen bleiben. Denn wenn, nach obiger Ansicht der Rabbinen, ein Donner das בַּת קוֹל begleitete, so konnte dieß doch nicht auch der Donner seyn. Andere haben daher die Sache so gewandt, קוֹל sey allerdings der Donner, בַּת קוֹל aber der dadurch sich zu erkennen gebende und daraus abzuleitende Ausspruch, Befehl Gottes. So schon der alte Spencer l. l. בַּת קוֹל, filia vocis, verbum quoddam de coelo, angelo mediante factum, sic dictum, quod vox illa sui ipsius indicem et comitem tonitru (קוֹל saepius in sacris appellatum) plurimum habuerit et ex eo, tanquam ex utero matris suae, prodierit. Derselben Meinung ungefähr folgt auch der gelehrte Pareau, Antiquitas Hebr. breviter descripta, Utrecht 1823. p. 212, indem er sagt: cum tonitru plerumque coniuncta, (quod dici soleret קוֹל יְהוָֹה, vox Dei,) vocabatur בַּת קוֹל, filia vocis, quia e tonitru prodire, ex eoque nata esse videretur. Wirklich liegt darin viel Ansprechen-

des; aber dennoch ist diese Ansicht viel zu einseitig und beschränkt; keineswegs darf בַּת קוֹל immer mit dem Donner in Verbindung gedacht werden. Auch Hr. Kirchenrath Paulus, Commentar 1. Theil p. 240, ad Matth. III, 17 bemerkt, daß בַּת קוֹל bei weitem nicht auf Donner und Blitz eingeschränkt gewesen sey; erklärt vielmehr den Ausdruck allgemeiner und in so fern schon treffender: „בַּת קוֹל, Tochter einer Stimme. Tochter? weil die Juden das Significante selbst die Stimme Gottes nannten, von welcher die Ausdeutung ausging und abhing. Das Abhängige nennt der Hebräer Sohn, Tochter." — Ueberhaupt gehört das Talmudische בַּת קוֹל ganz in die Reihe aller jener Orakel und Vorbedeutungen, die auch bei andern Völkern vielfältig gefunden werden. Lightfoot, ad Matth. III, 17. p. 242, erinnert an die Sortes Virgilianae, welche bei spätern römischen Historikern, besonders den Geschichtschreibern der historiae Augustae, vorkommen; und ihm folgt Holberg l. l. Man nahm in zweifelhaften Fällen oder wenn man etwas vorhatte und wegen des Erfolgs gewiß seyn wollte, einen Virgil, Homer oder anderen Dichter und steckte eine Spitze hinein, und dasjenige Wort, worauf die Spitze traf, sah man als Orakel an a); oder man schlug das Buch bloß schnell auf und die Stelle oder der Vers, worauf man den Daumen hielt oder worauf der Aufschlagende zuerst das Auge richtete, wurde als ein Schicksalsausspruch gedeutet: „Fuit et hic modus ῥαψομαντείας, quum temere aperto libro cuiusdam poetae, ut quidquid primum oculis se obiecerat, pro sorte id et oraculi loco habebatur." Casaubonus ad Aëlii Spart. Adrianum. c. II. p. m. 9. cf. Gottfr. Ephraim Müller's histor. krit. Einleitung zu nöthiger Kenntniß und nützlichem Gebrauche der alt. lat.

---

a) Auf gleiche Weise bedienen sich die Perser des Divans des Hafis zum Versestechen und nennen dieses Orakelspiel Fal.

F. W. C. Umbreit.

Schriftsteller. Dresden 1747. 3. Theil. S. 332 ff. Wirklich hat es christlicher Aberglaube mit der Bibel eben so gemacht. Unleugbar lassen sich viele Fälle, bei welchen in den rabbinischen Schriften בַּת קוֹל genannt wird, sehr gut so erklären, daß man jedes zufällige Wort oder Ereigniß als Orakel betrachtete, wenn man dessen bedurfte, und nur ein solches Medium gar nicht erwähnte, um geflissentlich den Glauben zu nähren, daß Gott selbst entschieden habe. Daher kann mit Recht an die römischen omina und Augurien, an die Beobachtung des Blitzes und Donners zur Rechten oder zur Linken, an die zwölf Geier, welche für Romulus entschieden u. dergl. m. erinnert werden. Man kann sich ferner des Gedankens daran nicht erwehren, daß die persischen Satrapen zusammen ausritten, damit das Orakel einen von ihnen als König bezeichne, und so Darius Hystaspis durch das Wiehern seines Pferdes zur Herrschaft kam. Besonders aber liefern folgende zwei Erzählungen erläuternde Parallelen zu den talmudischen. Nach dem verheerenden gallischen Brande nämlich verlangte das römische Volk eifrig, nach Veji zu ziehen, und diese Angelegenheit ward im Senate vielseitig erwogen. Sed rem dubiam decrevit opportune vox emissa, quod quum senatus post paullo de his rebus in curia Hostilia haberetur, cohortesque, ex praesidiis revertentes, forte agmine forum transirent, centurio in comitio exclamavit: „Signifer, statue signum; hic manebimus optime!" Qua voce audita et senatus, accipere se omen, ex curia egressus, conclamavit et plebs circumfusa approbavit. Liv. lib. V. c. LV, 1 u. 2. „Wir bleiben am besten hier!" das war ihnen omen und Götterstimme; und die Juden würden in einem solchen Falle unbedenklich gesagt haben, בַּת קוֹל hat entschieden, vox coelestis opportune emissa et audita. Auf ähnliche Weise ließ sich unter vielen andern trüben Anzeichen und Vorbedeutungen vor dem nahen Untergange

der Stadt Jerusalem auch eine Stimme hören. „*Κατὰ δὲ τὴν ἑορτὴν, ἣ πεντηκοστὴ καλεῖται, νύκτωρ οἱ ἱερεῖς παρελθόντες εἰς τὸ ἔνδον ἱερὸν, ὥςπερ αὐτοῖς ἔθος ἦν πρὸς τὰς λειτουργίας, πρῶτον μὲν κινήσεως ἀντιλαβέσθαι ἔφασαν καὶ κτύπου, μετὰ δὲ ταῦτα καὶ φωνῆς ἀθρόας· „μεταβαίνωμεν ἐντεῦθεν!*" Ioseph. de bell. Iud. lib. VI. c. V, 3 a). Dieser Ausruf: „Laßt uns davon ziehen"! war בַּת קוֹל, würden die Rabbinen sagen; aber man achtete nicht darauf.

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen mögen einige der im Talmud vorkommenden Erzählungen folgen, theils um das Bisherige zu erläutern und zu bestätigen, theils um selbst daraus erklärt zu werden. Ich habe mir die wenig lohnende Mühe gegeben, nicht nur anderswo citirte Stellen im Talmud nachzuschlagen, sondern selbst viele neue aufzusuchen. Man trifft auf eine Menge der abgeschmacktesten Mährchen von allerlei, größtentheils sehr spitzfindigen, Entscheidungen über viele dunkle oder anscheinend sich widersprechende Stellen des alten Testaments und des Talmuds selbst u. dergl. So wird von Saul erzählt, da Gott ihm sagen lassen: „schlag die Amalekiter" (1 Sam. XV, 3), habe er sich in seinem Herzen allerlei Gedanken darüber gemacht, bis בַּת קוֹל ihm zugerufen: Sey nicht allzu gerecht! Und wie derselbe die Stadt Nobe gezüchtigt, 1 Sam. XXII, 19, habe בַּת קוֹל gerufen: Handle nicht allzu gottlos! Gemara Ioma. cf. Lundius, Levitisches Priesterthum III. Buch. c. VI. No. 33. p. 436 b). Am lächerlichsten bleibt wol immer, was Wagenseil not. 21. ad Mischn. Sotah. c. IX. sect. 15. aus Babha Metzia anführt, daß einst, als ein Kalb zur Schlachtbank

---

a) Ich citire nach der neuen Ausgabe von Richter, 6 Theile, Leipz. 1826—27.

b) Ausgabe von Heinr. Muhlius, Hamburg 1701 in Fol.

geführet ward, dasselbe zu Rabbi Juda, der vor der Thür gesessen hätte, hingegangen wäre, den Kopf in dessen Schooß gelegt und bitterlich geweint, R. Juda aber kein Mitleiden gezeigt, sondern gesagt hätte: Gehe hin, denn dazu bist du erschaffen. Da habe בַּת קוֹל sich hören lassen: weil er so unbarmherzig ist, soll er mit Krankheit angetastet werden. Dreizehn Jahre lang sey er darauf mit schweren Leiden belegt worden. Als aber nach diesen dreizehn Jahren seine Magd das Haus gekehrt, habe sie ein Nest Wieseln gefunden und mit auskehren wollen; da habe R. Juda gesagt: Schone ihrer, denn es steht geschrieben (Ps. CXLV, 9.): der Herr erbarmet sich aller seiner Werke; plötzlich habe בַּת קוֹל gerufen: weil er mitleidig ist, soll's ihm wohlgehen! Cf. Lundius p. 437. Aehnliche theils höchst unbedeutende, theils alberne Veranlassungen zum בַּת קוֹל finden sich Gemara Hierosolym. Tract. Sabbath. sect. I und V, Erubhin I. Ioma VII. Rosch Haschanah I. Thaanith III und IV. Moed katon III. Kethabhoth XII. Sotah IV und IX. Gem. Babylon. Sanhedrin XI. Maccoth III. u. s. w.

Interessanter und für Sinn und Werth des בַּת קוֹל wichtiger sind andere Erzählungen, die doch wenigstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben. Aus der Mischnah selbst gehört, so viel mir bekannt, nur eine einzige Stelle hierher: „Rabbi Jehoschuah, Ben Levi, sagt: Täglich erschallt בַּת קוֹל vom Berge Horeb, die ruft aus: Wehe allen Geschöpfen, welche die תּוֹרָה vernachlässigen." Tractatus Abhoth, sect. VI. Allein hier scheint der Ausdruck doch nur bildlich verstanden werden zu sollen; etwa in dem Sinn: Gott achtet immer darauf, ob sein Gesetz gehalten wird, und der Gedanke daran fällt, von Gott angeregt, täglich aufs Neue in das Herz jedes gläubigen Israeliten, wie eine Tochter jener Stimme Gottes, die vom Berge Horeb herab das Gesetz gab.

Ferner: Congregatis aliquando senioribus Ierichunte a) prodiit בת קול et dixit: „Est inter vos quidam, qui idoneus est, in quem habitet spiritus sanctus, אלא שאין הדור כדאי, nisi quod generatio (haec) non est idonea." Oculos fixerunt in Hillelem senem. — Rursus congregatis senioribus in ὑπερῴῳ in Iabneh prodiit בת קול, dixitque: „Est inter vos quidam, qui idoneus est, in quem habitet spiritus sanctus, nisi quod generatio non est idonea." Oculos coniecerunt in Samuelem parvum. Lightfoot. ad Matth. XII, 39. p. 352. aus Hierosolym. Sotah. cf. Centuria chorographica Matthaeo praemissa. c. 47. p. 89. Was hier בַּת קול gewesen sey, erhellt nicht; allein vielleicht könnte man geradezu an den Vorschlag irgend eines geachteten Mannes denken, als man einen neuen Vorsteher des Synedriums wählen wollte; — wenn nicht diese Geschichten zu den vielen ähnlichen Erdichtungen gehören.

Die beiden berühmten pharisäischen Lehrer Hillel und Schammri waren in mehreren Puncten verschiedener Meinung, und die Streitigkeiten unter ihren Schülern nahmen so sehr überhand, daß sie Aufruhr und Blutvergießen nach sich zogen. Endlich entschied zu Jabneh בַּת קול für die Hillelianer. Prodiit tandem בַּת קול et sic locuta: Et horum et illorum verba sunt verba Dei viventis; at certa rei determinatio est secundum decreta scholae Hillelis. Et exinde quicunque transgressus fuerit decreta scholae Hillelianae, reus est mortis. Lightfoot. ad Matth. X, 34. p. 335, aus Hieros. Beracoth. Auch hier wird nicht angegeben, was als בַּת קול betrachtet wurde; vielmehr ließ man das absichtlich unbestimmt, damit, was vielleicht Aus-

---

a) Im Hause Goria's (גוריא), wird Gem. Sanhedr. I, 13 bei derselben Erzählung hinzugesetzt: „Hier ist Jemand, der würdig wäre, daß über ihm die Herrlichkeit des Herrn ruhete, wie über Mose; aber die Welt ist sein nicht werth. Plötzlich waren Aller Augen auf Hillel gerichtet."

spruch eines einflußreichen Lehrers oder Beschluß durch Stimmenmehrheit war, als unmittelbare Entscheidung Gottes erscheinen möchte.

Deutlichere Auskunft über בַּת קוֹל geben folgende zwei Geschichtchen. R. Iochanan et R. Simeon, Ben Lachisch, desiderarunt videre faciem Samuelis (doctoris Babylonici). Sequamur, inquiunt, auditum בַּת קוֹל. Iuxta scholam ergo itinerantes audierunt vocem pueri istud legentis (1 Sam. XXV, 1.) „וּשְׁמוּאֵל מֵת a), et Samuel mortuus est." Hoc observarunt et sic evenit: nam mortuus est Samuel Babylonicus. Lightfoot. ad Matth. III, 17. p. 241 aus Hierosolym. Schabb. Das zufällig gehörte Wort „Samuel starb" galt ihnen als בַּת קוֹל, und sie schlossen daraus, der Rabbi Samuel, den sie besuchen wollten, sey todt. Wenn überhaupt die Erzählung wahr ist: so wird das zufällige Zusammentreffen als wunderbares Ereigniß dargestellt, und die Stimme des Knaben als vehiculum einer untrüglichen Gottesstimme betrachtet.

Ganz parallel endlich ist, was Lightfoot eben daselbst anführt: R. Ionah et R. Iosah profecti sunt visitatum R. Acha aegrotantem. Sequamur, inquiunt, auditum בַּת קוֹל. Audierunt vocem feminae cuiusdam, vicinae suae dicentis: „Exstinguitur lucerna." Cui illa: Ne exstinguitor, neu exstinguatur lucerna Israelis. Hieraus ergibt sich zugleich, daß man ordentlich vorhersagte, daß man sich nach einem Wahrzeichen oder בַּת קוֹל richten wolle. Daher hieß es oben מִשְׁתַּמְּשִׁין בְּבַת קוֹל utebantur filia vocis, daher war es ganz gewöhnlich, daß man sagte: sequuntur auditum filiae vocis, הולכין אחר שמיעת בת קול, was nur bedeuten kann: sie wollen es auf irgend eine zufällige Erscheinung ankommen lassen, die als göttlicher Ausspruch gelten soll.

Unser Resultat ist dieses. Es wurde bei den spätern Juden jedes, an sich vielleicht ganz gewöhnliche, aber in

a) Eigentlich: וַיָּמָת שְׁמוּאֵל.

dem Augenblicke, da es geschah, merkwürdige Ereigniß, wie unbedeutend es auch seyn mochte, als ein besonderes Zeichen der Vorsehung angesehen, und eine Stimme, ein Ausspruch Gottes selber, קול oder בַּת קול genannt. Allerdings war dieß, wie unleugbar zu seyn scheint, ursprünglich der Donner, wodurch Gott oder der Himmel so vernehmlich zu den Menschen sprach; später aber wurde dieser Begriff immer weiter ausgedehnt und der Donner als eine Begleitung jener himmlischen Stimme betrachtet; bis endlich auch dieß verschwand und בַּת קול bloß ein allegorischer Name blieb für Alles, was man nur immer irgendwie als ein besonderes Anzeichen der göttlichen Vorsehung ansehen zu müssen und darstellen zu können glaubte. Und an dergleichen besondere Winke der Vorsehung war man so sehr gewöhnt, darauf rechnete man so sicher, daß sogar von einem absichtlichen Befragen des בַּת קול gesprochen wird und von einem eigentlichen Aufmerken, ob nicht ein deutliches Zeichen der Vorsehung sich hören oder sehen lasse. Alles daher, was in zweifelhaften Fällen, bei bevorstehenden Schicksalen und Unternehmungen als entscheidender göttlicher Ausspruch galt, es mochte nun, angeblich wenigstens, wirklich auf ausserordentliche Weise von Gott veranstaltet, oder durch eine Naturerscheinung, besonders ein Gewitter, oder auch nur durch irgend ein für den Fall und Augenblick grade bedeutendes, wenn auch sonst noch so gewöhnliches Ereigniß im Leben vermittelt worden seyn; es mochte ganz zufällig und unerwartet sich darbieten, oder absichtlich und nach bestimmten als Entscheidung angenommenen datis gesucht und herbei gewünscht seyn, da es denn zugleich eine Art Ordale oder Gottesgericht war, — alles dieß war den Rabbinen בַּת קול, wovon ihre Schriften so viel fabeln.

Es liegt nun noch die Frage nahe, ob man bei solchen Stellen des neuen Testaments, wo voces coelestes erwähnt werden, Gebrauch machen dürfe von בַּת קול, wie die Talmudisten dieß bei Erklärung des alten Testaments keines-

wegs verschmähen. Einzelne Ausdrücke scheinen sich gleichsam von selbst dazu darzubieten.

1. φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν, bei der Weihe Jesu durch Johannis Taufe. Matth. III, 17. cf. Marc. I, 11. Luc. III, 22.

2. φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης, bei der Verklärung Jesu, Matth. XVII, 5. cf. Marc. IX, 5. Luc. IX, 35 u. 2 Petr. I, 17.

3. ἦλθε φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, beim Gebete Jesu um Verklärung seines Namens, Ioh. XII, 28.

4. ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος, und γενομένης φωνῆς ταύτης, bei der Ausgießung des heiligen Geistes am ersten christlichen Pfingstfeste, Act. II, 2. 6.

5. ἤκουσε φωνήν, bei der Bekehrung des Apostels Paulus, Act. IX, 4. cf. XXII, 7. XXVI, 14. 2 Cor. XII, 4.

6. ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν, bei dem Befehle, der an Petrus erging, vor der Bekehrung des Cornelius, Act. X, 13.

7. ἤκουσα ὀπίσω μου φωνὴν μεγάλην ὡς σάλπιγγος, bei dem Auftrage an Johannes zur Verfertigung der Apokalypse, Apoc. I, 10.

Da haben nun etliche Ausleger, wie bekannt, allein an das Gewitter gedacht und φωνή, wie קול im alten Testamente, durch tonitru erklärt. Dieß findet einigermaßen seine Bestätigung darin, daß Matth. XVII, 2. Marc. IX, 3. Luc. IX, 29. 31. Act. II, 3. IX, 3. der Blitz deutlich beschrieben zu werden scheint; Ioh. XII, 29 aber das umstehende Volk selbst sagte: βροντὴν γεγονέναι; so wie auch der Apostel Paulus 2 Cor. XII, 4 selbst von seiner Erscheinung bemerkt, er habe ἄῤῥητα (i. q. ἀλάλητα, Rom. VIII, 26) ῥήματα, unaussprechliche Worte, die über das Vermögen menschlicher Sprache hinausgehen, gehört. Allein es ist doch offenbar, daß die Erzähler in den angeführten Stellen eine wirkliche Stimme und articulirte Laute verstanden wissen wollen. Daher das hingesetzte λέγουσα und die ausdrückliche Angabe der gehörten Worte. Man mag sagen, die Apostel haben sich geirrt, wenn man Bedenken trägt, eine wirkliche himmlische Stimme anzunehmen; aber man muß zugeben, daß sie daran geglaubt haben, und darf

nicht sagen, daß sie ihre eigne Erklärung eines natürlichen Ereignisses, also z. B. eines Donners, für eine himmlische Stimme ausgegeben haben. Damit scheint mir die Gewissenhaftigkeit der Berichterstatter nicht bestehen zu können.

Daher nehmen Andere ihre Zuflucht zum בַּת קוֹל. Herr Kirchenrath Paulus, der, Commentar zu Matth. III, 16. Thl. 1. S. 238, die monotonische Modeerklärung, welche überall Donner und Blitze einmischt, verwirft, zwingt aus Matth. III, 17 (p. 239) die Deutung heraus: „diese Erscheinung (nämlich der Taube bei der Taufe Christi) war (wie) eine Stimme von Gott, welche so ausgelegt werden mußte: Dieser ist mein geliebter Sohn! — Solche Ausdeutungen himmlischer Zeichen (*σημείων, τεκμηρίων*, ominum) nannte der Jude בַּת קוֹל." Allein auch abgesehen davon, daß solche Ausdeutungen und feine, allegorische Subtilitäten dem einfachen Matthäus wol schwerlich in den Sinn kamen: es darf bei Erklärung des neuen Testamentes vom בַּת קוֹל nicht die Rede seyn. Denn

1) der Syrer gebraucht gerade in den bezeichneten Stellen den Ausdruck nicht, wiewol er ihn kennt und sonst anwendet. Derselbe war damals noch gleichbedeutend mit קוֹל und hatte keine allegorische Bedeutung. 2) die Anwendung des בַּת קוֹל auf Stellen des N. T. erscheint als Anachronismus, als Hysteron proteron. Ausdruck und Sache ist durchaus rabbinisch und im N. T., in den Apokryphen, im Philo und Josephus findet sich keine Spur davon, so häufig auch *φωνή* und *φωνὴ ἐξ οὐρανῶν* vorkommt. Es möchte in der That die Vermuthung nicht zu gewagt seyn, daß die spätern Juden grade die neutestamentlichen Stellen benutzten, um nach dem Verluste des Urim und Thummim etwas Orakelähnliches wieder zu erhalten. 3) Fast alle Erzählungen, bei welchen בַּת קוֹל vorkommt im Talmud, sind zu trivial oder abgeschmackt, als daß man sich versucht fühlen dürfte, die Stellen des N. T., wo *φωνὴ ἐξ οὐράνῶν* erwähnt wird, in dieselbe Klasse zu setzen.

4) Der Grund der Annahme, daß schon zu Christi Zeit jene Vorstellungen vom בת קול geherrscht haben sollten, ist leicht aufzufinden: man will die Accommodation an die jüdischen messianischen Erwartungen retten; man behauptet, die Juden hätten erwartet, daß der Messias auch durch Stimmen vom Himmel in seiner Würde bestätigt werden würde; dieß sey nun namentlich bei der Taufe und Verklärung Christi geschehen. Allein obgleich die Juden noch jetzt immer, z. B. in einem Neujahrsgebete, um jene Zeit Gott anrufen, da eine Stimme aus der Höhe gehört werden, בת קול ישמע ממרומים, und Gott Israel erlösen und wieder zu seinem Lande ihm verhelfen werde: so ist doch die Annahme, daß solche Erwartungen schon damals gehegt worden, daß der Messias durch Stimmen vom Himmel bestätigt werden würde, so viel mir bekannt, eine völlig unbegründete. — Io. A. Danz dissertatio de בת קול habe ich nicht auftreiben können.

II.

Die symbolische Handlung Hosea's.

Die Schrift des Propheten Hosea beginnt mit der Erzählung eines höchst merkwürdigen göttlichen Auftrages, Cap. 1 V. 2—9. Ich schicke Uebersetzung und kurze Erklärung der eigentlichen Deutung der ganzen Stelle voran:

V. 2. Als 1) Jehovah zu 2) Hoschea zu reden begann, sprach Jehovah zu Hoschea: Geh, nimm dir ein ehebrecherisches 3) Weib, daß du Ehebrecher zu Kindern 4) habest; denn ehebrecherisch 5) wendet sich das Land fern von Jehovah.

V. 3. Und er ging und nahm die Gomer 6), Diblaim's 7) Tochter; sie aber ward schwanger und gebar ihm einen Sohn.

V. 4. Darauf sprach Jehovah zu ihm: Gib ihm den Namen Jisreel 8); denn Jisreel's Blutbad 9) will

ich in der Kürze rächen an dem Hause Jehu und will das Königreich des Hauses Jisrael zu Grunde richten.

V. 5. An jenem Tage will ich zerbrechen 10) den Bogen Jisrael's im Thale 11) Jisreel.

V. 6. Als sie wiederum schwanger ward und eine Tochter gebar, sprach er (Jehovah) zu ihm (dem Propheten): Gib ihr den Namen Lo Ruchamah 12); denn ich will mich fernerhin nicht mehr erbarmen über das Haus Jisrael, sondern dasselbe völlig vergessen 13).

V. 7. Aber über das Haus Juda 14) will ich mich erbarmen und will sie (ihre Kinder) erhalten bei 15) Jehovah, ihrem Gott; doch will ich ihnen nicht helfen durch Bogen oder Schwerdt oder (andere) Waffen 16) oder Rosse oder Reiter.

V. 8. Nachdem sie (Gomer) die Lo Ruchamah entwöhnt hatte, ward sie abermals schwanger und gebar einen Sohn.

V. 9. Und er (Jehovah) sprach: Gib ihm den Namen Lo Ammi 17); denn ihr (seyd) nicht mein Volk, und ich will nicht euer (Gott) seyn 18).

---

1) תְּחִלַּת דִּבֶּר יְהוָֹה, der Anfang der Offenbarung, so *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου*, Marc. I, 1. Der Sinn ist hier: so bald als Gott zu reden anfing, war sogleich sein erster Auftrag u. s. w. Statt der masoretischen Punctation דִּבֶּר, was alle alten Interpreten schon substantive nehmen, sollte man, der Analogie so vieler ähnlichen Stellen nach, דְּבַר erwarten, wie Joh. Dav. Michaelis punctirt; doch kommt דִּבֵּר Jerem. V, 13 vor.

2) בְּהוֹשֵׁעַ i. q. v. 1. אֲשֶׁר הָיָה אֶל־הוֹשֵׁעַ quod contigit Hoseae.

3) אֵשֶׁת זְנוּנִים femina meretrix; זְנוּנִים ein Nomen plurale, *πορνεία*, stuprum; also ein freches, liederliches Weib, welches sich den Lüsten Anderer preisgibt.

4) יַלְדֵי זְנוּנִים sind nicht liberi spurii (Hurkinder, wie Luther hat), sondern Kinder, welche, dem schändlichen Beispiele ihrer Aeltern folgend, ein wollüstiges, nichtswürdiges Leben führen. Es wird ein ganzes Geschlecht als unkeusch und verbrecherisch beschrieben; uneheliche Kinder aber können ja selbst einen wohlanständigen Wandel führen.

5) זָנָה, scortari, ist metaphorice das vocabulum classicum für Idololatrie, weil der Hebräer sich die Verbindung Gottes mit seinem Volke unter dem Bilde ehelicher Treue dachte; bundbrüchig werden.

6) גֹּמֶר ist sonst der Name eines nordischen Volkes, entsprechend den Kimmeriern; allein davon kann hier nicht die Rede seyn. Alle hier vorkommenden Namen sind allegorisch; daher wird man an גָּמַר active: finire, neutr.: desinere gewiesen. Die Vulgata hat perfectio, Vollendung, nämlich der Lüste, scelesta, und Hieronymus: consummata in libidinibus. Die Deutung bleibt immer etwas dunkel: die Verruchte, oder wegen des folgenden דִּבְלָיִם, die Vernichtung, das Verderben.

7) דִּבְלַיִם leitet Hieronymus ab von דְּבֵלָה, παλάθη, die getrocknete und in eine runde Masse zusammengedrückte Feige. Der Chaldäer interpretirt: folia ficulnea mox defluenda; also ein Bild der Hinfälligkeit. Der Prophet, in die Absichten Gottes eingehend, wählte sich das Elend, eine Tochter der Hinfälligkeit, der Abmagerung, zum Weibe. Gesenius, im Lexicon, sagt freilich, es sey noch zweifelhaft, ob der Prophet selbst in diesem Namen eine Bedeutung gesucht habe; aber mir scheint nach der ganzen Stelle und ihrem Zwecke jeder Name allegorisch gefaßt werden zu müssen.

8) יִזְרְעֶאל. Da dieser Name von זָרַע abzuleiten ist, welches säen, ausstreuen, zerstreuen bedeutet, wie אֶזְרָעֵם בָּעַמִּים, inter gentes dispergam eos, Sachari. X, 9., so bedeutet er: disperget Deus. Zugleich aber ist derselbe gleichbedeutend mit dem Namen der Ebne und Stadt Jisreel, welche letztere eine Zeitlang die metropolis des Reiches

Israel war und wo vom Könige Jehu die abscheulichsten Greuel begangen waren. Cf. 2 Regg. IX und X. Jeder mußte leicht verstehen, was grade dieser Name sollte: er bezeichnete das Verbrechen und drohete zugleich die Strafe.

9) דְּמֵי יִזְרְעֶאל die blutigen Ereignisse in Jisreel.

10) Das Zerbrechen des Bogens ist Bild der Zerstörung durch Krieg.

11) Wieder eine Paronomasie. בְּעֵמֶק entweder wegen der Greuel im Thale Jisreel, oder einfach im Thale Jisreel. Die erste Erklärung ist sinnreich, aber pleonastisch, denn es ist der Grund schon angegeben, weshalb das Reich zerstört werden solle. Das Thal Jisreel, wo viele Schlachten geliefert worden waren, sollte der Strafort werden, gleichsam ein Thal Josaphat, wie Joel III, 7.

12) לֹא רֻחָמָה wieder ein bedeutungsvoller Name, von רָחַם lieben, im Pyal veniam habere, daher die Septuaginta: *οὐκ ἠλεημένη*, die unbegnadigte; denn ich will Israel nicht länger begnadigen; eine schöne Paronomasie.

13) כִּי־נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם. Luther übersetzt nach dem Syrer: ich will sie wegwerfen; die LXX haben: *ἀντιτασσόμενος ἀντιτάξομαι αὐτοῖς*. Dem Sinne nach ist Beides gleich der Erklärung des Hieronymus: oblivione obliviscar eos. Dieß bildet zu אֲרַחֵם die beste Antithesis. Der Chaldäer aber und z. B. Gesenius im Lexicon, sub נָשָׂא Nr. 3 Litt. e, ut iis veniam darem, daß ich ihnen vergäbe. Daß נָשָׂא mit לְ dieß bedeuten könne, zeigen Stellen, wie Gen. XVIII, 26. L, 17. Psalm XXXII, 5; aber es würde dann eine unangenehme Tautologie entstehen und der durch כִּי angedeutete Gegensatz gänzlich fehlen.

14) Indem der Prophet seine Rede an Juda richtet, gebraucht er mildere und selbst tröstliche Ausdrücke, da Juda nicht so große Greuel des Götzendienstes und der Laster auf sich geladen hatte. Doch läßt sich hieraus mit Sicherheit kein Schluß machen auf das Vaterland Hosea's.

15) בַּיהוָה, *ἐν κυρίῳ*. Der Gegensatz liegt in den folgenden Wörtern, welche sonst vielleicht eine Hülfe anzei-

gen könnten: ich will sie im Glauben an ihren Jehovah, der der allein starke Helfer ist, erhalten.

16) מִלְחָמָה ist freilich Krieg, Treffen; aber neben den andern Ausdrücken paßt diese allgemeine Bedeutung nicht; daher metonymisch: Waffen, andere Waffen.

17) לֹא עַמִּי, *οὐ λαός μου*. Die Erklärung wird hinzugefügt.

18) לֹא־אֶהְיֶה לָכֶם non vobiscum ero, d. h. ich will nicht mehr euer Gott seyn.

Es kann keine Frage seyn, daß wir es hier mit einer symbolischen Handlung zu thun haben; so ist dieselbe auch schon im Alterthum, z. B. von der alexandrinischen Version und von Hieronymus gefaßt worden. Zweck und Kraft solcher symbolischer Handlungen springen leicht in die Augen. Wie auf einzelne Menschen, so machen auch auf ganze Völker, wenn sie noch auf einer niedrigen Stufe der Bildung und Lebensweise stehen, aber ihren Einbildungen und Leidenschaften rasch und heftig sich hingeben, nicht etwa fein und künstlich geordnete Vorträge, sondern vielmehr kurze und bündige, durch anschauliche Darstellung sich empfehlende Sinnsprüche und Thatsachen einen schnellen und gewaltigen Eindruck. Dieß läßt sich psychologisch leicht erklären und findet historisch vielfältige Bestätigung. Daher haben weise Männer, um solche Menschen und Völker, die an strenges Nachdenken nicht gewöhnt und wissenschaftliche Erörterungen zu verstehen noch nicht fähig waren, für ihre Zwecke zu gewinnen, vor gewissen Dingen zu warnen oder zu Thaten und Unternehmungen zu bewegen, sich gern solcher äußerlichen, in die Sinne fallenden Gegenstände bedient und auffallende, gemeiniglich dunkle, räthselhafte, aber grade durch das plötzliche Licht, welches sie gewaltsam verbreiteten, doch sehr deutliche Handlungen begangen, und einen überraschenden Erfolg davon gesehen. Es fehlt nicht an Beispielen davon in der

heiligen Schrift. Die Einwohner der Stadt Gibea, Benjaminiten, hatten an dem Weibe eines durchreisenden Leviten eine abscheuliche That begangen und dasselbe nichtswürdigerweise ums Leben gebracht. Als nun der Levit heim kam, nahm er ein Messer und zerschnitt den Leichnam in zwölf Stücke und sandte sie in alle Grenzen Israel's. Wer das sah, der sprach: Solches ist nicht geschehen, noch gesehen seit der Zeit, daß die Kinder Israel's aus Aegypten gezogen sind, bis auf diesen Tag, nun bedenket euch darüber, und gebet Rath und saget an. Richt. XIX. Der Erfolg ließ sich leicht berechnen: alle Israeliten vereinigten sich, die Benjaminiten zu züchtigen. Oder: die Bewohner von Jabesch in Gilead, vom Ammoniter Könige Nachas bedrängt, wollten mit ihm ein Bündniß schließen. Stolz erwiederte er ihnen: „darin will ich mit euch einen Bund machen, daß ich euch Allen das rechte Auge aussteche und dem ganzen Israel diese Schmach anthue." Da sandten die Jabeschiter Boten an Saul, ihn von ihrer Lage zu benachrichtigen; und tief ergrimmt nahm der König ein Joch Ochsen und zerstückte sie und sandte die Stücke in alle Grenzen Israel's durch Boten und ließ sagen: Wer nicht auszeucht Saul und Samuel nach, deß Rindern soll man also thun. Und die Furcht des Herrn fiel auf das Volk, daß sie vereint auszogen. 1 Sam. XI. 1—7. Gewiß im hohen Grade deutlich, kräftig, emblematisch! Damit hat die größte Aehnlichkeit, was Walter Scott in seinem Fräulein vom See (the Lady of the Lake) von dem Feuerkreuz der hochländischen Clans erzählt. Die Beschreibung lautet, nach Dr. Adam Storck's Uebersetzung, Gsg. 3 (S. 99 f. 2te Aufl.) also:

Sie holen den Patriarchen der Heerde,
den Bock, und legen ihn an die Gluth,
und jach durchstößt mit seinem Schwerdte
ihn Roderick in wildem Muth.
Das arme Opfer sah in Ruh
und mit Geduld hinsterbend zu,

wie ihm des Lebens Purpurfluth
am Bart und an den Gliedern quillet,
und fortströmt, bis des Todes Nacht
das farbenlose Aug' ihm hüllet.
Ein ellenlanges Kreuzlein macht
der Mönch Gebete murmelnd ab.
Er formt das Kreuz aus Eibenzweigen
von Bäumen, die auf Alpines Grab
in Inch-Cailliach die Schatten neigen. — —
Es starrt sein hagrer Blick, er hält
das Kreuz in dürrer Hand empor,
er spricht den Fluch; — entsetzlich gellt
der heisere Ruf in Aller Ohr:
Verflucht der Clans-mann, der mag schauen
dieß Todeszeichen sonder Grauen,
vergessend, daß es ist gehauen,
wo heil'ge Himmelsthränen thauen
auf Alpines tiefes Haus u. s. w.
S. 101: — — Weh dem Bösewicht,
der bei dem Kreuzeszeichen nicht
sogleich zu seinem Speere eilt.

In einer Anmerkung, S. 282, sagt Storck: Unter andern geschah zum Schutze der noch ganz jungen Königin Maria Stuart das Aufgebot der Clans so, daß ein Feuerbrand von Hand zu Hand, von Dorf zu Dorf herumgeschickt wurde. Heron History of Scotland. Vol. IV. 209.

Auch die hebräischen Propheten erkannten leicht den schnellen und ausserordentlichen Eindruck symbolischer Handlungen und machten deshalb oft Gebrauch davon, nur mit dem Unterschiede, daß sie als auf göttlichen Befehl geschehen darstellten, was weise Männer bei andern Völkern nach eignem Antriebe thaten. In dieser Hinsicht bietet besonders Jeremias mehrere Beispiele dar. Einst mußte er einen linnenen Gürtel kaufen und, ohne ihn naß zu machen, damit seine Lenden umgürten; späterhin denselben in eine Steinritze des Euphrats verstecken und aber-

mals nach einiger Zeit ihn wieder holen, um sich damit zu umgürten. Aber siehe! da war der Gürtel verdorben, daß er nichts mehr taugte. Wozu das Alles? So spricht der Herr: Eben so will ich auch verderben die große Hoffart Juda's und Jerusalems; die ungehorsamen, abgöttischen Menschen sollen werden wie der Gürtel, der nichts taugt. C. XIII. V. 1 — 11. cf. V. 12 ff.

Ferner: Der Prophet kauft auf Gottes Befehl einen irdenen Krug, geht damit hinaus ins Thal der Kinder Hinnom, hält zu den versammelten Aeltesten eine drohende Strafrede, zerbricht endlich den Topf und sagt: So spricht der Herr Zebaoth: eben wie man eines Töpfers Gefäß zerbricht, das nicht mag wieder ganz werden, so will ich das Volk und diese Stadt auch zerbrechen. C. XIX. V. 1—13.

Oder endlich: Gott besiehlt dem Jeremias, sich ein Joch zu machen, es an seinen Hals zu hängen und zu den Königen ringsumher von Edom, Moab, Ammon, Tyrus und Sidon zu schicken, zum Zeichen der Dienstbarkeit unter Nebukadnezar. C. XXVII. V. 1 ff.

Ob solche symbolische Handlungen wirkliche Thatsachen waren, oder bloße Dichtungen, die nur als wirklich geschehen erzählt wurden, das that im Allgemeinen wenig zur Sache, wenn das Volk nur plötzlich daraus erkannte, was damit angedeutet werden sollte. Daher thaten selbst Fabeln in ähnlichen Fällen dieselben Dienste. Wer erinnert sich nicht der bekannten Fabel des Menenius Agrippa und ihrer wunderbaren Wirkung? Es war bei den Streitigkeiten zwischen den Patriciern und Plebejern in Rom ein heftiger Aufstand der Letztern ausgebrochen und die secessio plebis in montem sacrum s. Aventinum erfolgt. Rom war in der größten Besorgniß. Nach einigen vergeblichen Versuchen, die Unzufriedenen zu beschwichtigen, ward Menenius Agrippa in ihr Lager geschickt und sprach: Tempore, quo in homine non, ut nunc, omnia in unum consentiebant, sed singulis membris suum cuique consilium, suus sermo fuerat, indignatas reliquas partes, sua cura, suo la-

bore et ministerio ventri omnia quaeri; ventrem in medio quietum, nihil aliud, quam datis voluptatibus frui. Conspirasse inde, ne manus ad os cibum ferrent, nec os acciperet datum, nec dentes conficerent. Hac ira dum ventrem fame domare vellent, ipsa una membra, totumque corpus ad extremam tabem venisse. Inde apparuisse, ventris quoque haud segne ministerium esse, nec magis ali, quam alere eum; reddentem in omnes corporis partes hunc, quo vivimus vigemusque, divisum pariter in venas maturum confecto cibo sanguinem. Was die glänzendsten Vorträge, die klügsten Unterhandlungen nicht durchsetzen konnten, bewirkte diese einfache Fabel. — Einen ähnlichen Zweck, aber freilich nicht den gewünschten Erfolg hatte jene alte biblische Fabel, welche Jotham, Gideon's (oder Jerub=Baal's) allein von seinem grausamen Bruder verschonter jüngster Sohn, auf dem Berge Garizim zu den Männern von Sichem sprach, als sie jenen elenden Abimelech zum Könige gemacht hatten. Richt. IX. V. 8—15.

Es leidet nun wol keinen Zweifel, daß die symbolische Handlung des Hosea nicht als wirkliches Factum, sondern als Fiction aufzufassen ist, welche in Form eines thatsächlichen Ereignisses vorgetragen worden ist. Wollte man einwenden, dieß gehe deshalb nicht an, weil das Ganze doch gradezu erzählt und so dargestellt sey, daß es als wirkliches Factum erscheine, und eine Abweichung von dem buchstäblichen Sinne höchst willkürlich genannt werden müsse: so ist allerdings zuzugeben, daß die oben erwähnten symbolischen Handlungen Richt. XIX. und 1 Sam. XI. offenbar nach dem Zwecke des Geschichtschreibers eigentliche Ereignisse seyn sollen und daß die aus dem Jeremias entlehnten Beispiele wenigstens buchstäblich verstanden werden können; aber alle Zweifel müssen schwinden, wenn man eine andere Stelle des Jeremias vergleicht. Da wird dem Propheten befohlen, einen Taumelbecher zu nehmen, und allen Völkern daraus zu trinken zu geben, bis sie völlig berauscht seyn würden. In der That nimmt Jeremias den Becher

aus der Hand Jehovah's und läßt daraus trinken und sich berauschen Jerusalem und die andern Städte Juda's und Fürsten und Diener; und eben so in Aegypten, Uz, Philistäa, Arabien, Medien u. s. w. C. XXV. V. 15 ff. Das Alles erzählt der Prophet, als sey es wirklich geschehen; und hatte doch Jerusalem nicht verlassen. Die eigentliche buchstäbliche Deutung würde auf Unsinn führen. Grade so ist es mit unserer Stelle im Hosea. Gott würde, wenn man es wörtlich nehmen wollte, etwas sittlich Unanständiges befohlen haben; auch hätten ja Jahre darüber vergehen müssen, ehe das Erzählte wirklich sich zutragen konnte; dadurch hätte die Handlung Sinn und Zweck verloren. Gegen diejenigen aber, welche so sclavisch am Buchstaben kleben, daß sie die Behauptung nicht scheuen, man müsse selbst scheinbaren Unsinn in der Bibel annehmen, wenn der Wortverstand darauf führe, und wenn etwas von Gott befohlen werde, so sey es eben deshalb gut, gesetzt auch daß es unseren sittlichen Begriffen widerstreite, — wollen wir nicht weiter kämpfen.

Hosea will den abscheulichen Zustand des in Abgötterei und vielfältige Laster versunkenen Volkes Israel schildern und die unerhörten Greuel schnell und gewaltig vor die Augen führen. Die unsittliche That seiner Hurerei sollte eine schreckliche Warnung und Mahnung seyn. Was würdet ihr doch sagen, — so spricht er durch die als wirklich geschehen dargestellte Handlung — wenn ich ein solches Verbrechen beginge? würde euch nicht schaudern? Und doch ist es nichts anderes, als was ihr selbst Alle thut. Wenn euch vor mir schaudert, so muß euch vor euch selbst schaudern. Daher hütet euch, bessert euch, daß ihr nicht ferner durch Abgötterei und Sündendienst so schwer euch vergehet; sonst wird Gott, der allgewaltige Rächer, euch strafen ohne Erbarmen und nicht mehr euer Gott seyn! — Alle übrigen Kapitel legen den Beweis ab von der Richtigkeit dieser Deutung.

III.

Der jüdische ἐπισπασμός.

Indem alle Israeliten durch die Beschneidung in die mosaische Religionsverfassung, in die Gemeinschaft des Volkes Gottes, in den heiligen Bund Jehovah's mit demselben, feierlich aufgenommen wurden, sollten sie als ein geheiligtes Volk, als ein geweihetes Priesterthum dargestellt werden, *βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον*, Exod. XIX. 6. cf. 1 Petr. II. 9. Auch andere Völker kannten die Beschneidung und entlehnten sie, wie wahrscheinlich auch die Hebräer, von den Aegyptern; aber da wurden doch vorzugsweise nur die Priester beschnitten, oder, wie die *Γάλλοι*, Priester der Cybele, verschnitten; die Israeliten sollten alle geheiligt, Gott geweihet seyn und auch das äußerliche Zeichen davon haben. Alle Unbeschnittenen galten ihnen deshalb für unrein und das Wort עָרְלָה *ἀκροβυστία*, so wie auch עֲרֵלִים, *ἀπερίτμητοι*, war ein Schimpfname, cf. Iudic. XV. 18. 1 Sam. XVII. 26 und oft. Als aber während der macedonisch-griechischen Periode und von derselben an, sich überall griechische Sitten und Gebräuche verbreiteten, war dieß auch in Palästina der Fall. Selbst unter den Obersten der Juden traten Beförderer der sogenannten Gräkomanie auf. So namentlich des Hohenpriesters Onias Bruder, welcher Jesus (יֵשׁוּעַ od. יְהוֹשׁוּעַ) hieß, aber, da er sich selbst seines hebräischen Namens schämte, sich Jason nannte. Nachdem dieser durch vielfache Ränke seinen Bruder Onias vom hohenpriesterlichen Amte zu verdrängen gewußt hatte (175 vor Chr.), fing er an auf alle Weise die Juden zu gräcisiren, ganz in Uebereinstimmung mit dem Seleuciden Antiochus Epiphanes. Zu dem Zwecke legte er eine Art Akademie zu Jerusalem

an und machte die überall schon zu griechischen Sitten geneigten Juden mehr und mehr von den herkömmlichen Satzungen los. Es ging so weit, daß der Altar Jehovah's bald verlassen dastand und selbst die Priester Tempel und Gottesdienst vernachlässigten, während in dem zu Jerusalem angelegten Circus heidnische Kampfspiele aufgeführt wurden. Diese und ähnliche Greuel wurden unter dem Hohenpriester Menelaos, einem jüngern Bruder, welcher wieder den Jason verdrängte, (172 vor Chr.) fortgesetzt und vermehrt. Da überhaupt die Juden ihre Selbstständigkeit längst verloren hatten und fremder Bothmäßigkeit unterworfen waren, mithin der alte Bund mit Gott ihnen keinen Segen mehr zu bringen schien: so fingen sie an, selbst der Beschneidung, als ihres Bundeszeichens, sich zu schämen und den Versuch zu machen, sich die Vorhaut künstlich wieder herstellen zu lassen, theils um während der Zeit der Unterdrückung, wie unter der Regierung des grausamen Antiochus (176 bis 164 vor Chr.), nicht als Juden erkannt und verfolgt zu werden, theils um, wenn sie nackt als Kämpfer auftraten, oder in gemeinschaftlichen öffentlichen Bädern erschienen, dem Spotte der Heiden auszuweichen. Das Factum ist unbestreitbar. *Καὶ ᾠκοδόμησαν γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις κατὰ τὰ νόμιμα τῶν ἐθνῶν. Καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας.* 1 Macc. I. 14. 15. *Πρὸς Ἀντίοχον ἀνεχώρησαν, δηλοῦντες αὐτῷ, ὅτι βούλονται τοὺς πατρίους νόμους καταλιπόντες καὶ τὴν κατ' αὐτοὺς πολιτείαν ἕπεσθαι τοῖς βασιλικοῖς, καὶ τὴν Ἑλληνικὴν πολιτείαν ἔχειν. Παρεκάλεσαν οὖν αὐτὸν ἐπιτρέψαι αὐτοῖς οἰκοδομῆσαι γυμνάσιον ἐν Ἱεροσολύμοις. Συγχωρήσαντος δὲ καὶ τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπεκάλυψαν, ὡς ἂν εἶεν καὶ τὰ περὶ τὴν ἀπόδυσιν Ἕλληνες.* Ioseph. Antiq. lib. XII. c. V. 1. Also die gräcisirenden Juden zur Zeit der syrischen Unterjochung, kurz vor der makkabäischen Revolution, wußten die *ἀκροβυστία* wieder herzustellen, wieder zum

Wachsen zu bringen und so die Beschneidung gleichsam rückgängig zu machen. Das ist der jüdische ἐπισπασμός.

Daß dieß durch eine chirurgische Operation überall möglich sey, behauptet schon der alte Celsus de re med. VII. 25. cf. Epiphan. de mensuris et ponderibus. p. m. 611. und unsere Aerzte bestätigen es. In weitere Untersuchung dieser medicinischen Frage dürfen wir uns nicht einlassen. Aufgefallen ist es mir indessen, wie Dinter, Schullehrerbibel zu 1 Kor. VII. 18 sagen konnte: „daß es nicht buchstäblich genommen seyn kann, ergibt sich aus der Natur der Sache." Die Rabbinen behaupten sogar, daß die Vorhaut auch durch Krankheit wieder wachsen könne und solche Personen abermals beschnitten werden. Retrahitur praeputium vel per homines vel per aliquam aegritudinem. Lightf. ad 1 Cor. VII. 18. p. 194 aus Jebhamoth. Das können wir dahingestellt seyn lassen. Wenn sie aber vorgeben, wahrscheinlich um das hohe Alter und die Nothwendigkeit der פריעה nachzuweisen, daß schon die durch Mose aus Aegypten geführten Israeliten sich selbst wieder Vorhäute gezogen hätten und auf Gottes Befehl von Josua zum zweitenmal beschnitten worden seyen: so ist dieß aus der bekannten Erzählung Ios. V. 2 ff. nicht nur nicht zu beweisen, sondern sogar geradezu zu widerlegen. Das מֹל אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל שֵׁנִית setzt nothwendig eine vorhergegangene, allgemeine, wahrscheinlich kurz vor dem Auszuge, noch in Aegypten von Mose vorgenommene Beschneidung voraus und heißt: „nimm wiederum eine solche allgemeine, feierliche Beschneidung vor", nämlich mit den in der Wüste Gebornen. Diese waren, nach der ausdrücklichen Bemerkung des Geschichtschreibers, V. 4 und 5, noch nicht beschnitten; von einem ἐπισπασμὸς ist dort also die Rede nicht.

Die Hebräer gebrauchen für jene ἀκροβυστίας ἑαυτοῖς ποιήσαντες oder τὴν τῶν αἰδοίων περιτομὴν ἐπικαλύψαντες den Ausdruck מְשׁוּכִים, von מָשַׁךְ attraxit, retraxit, wel-

ches dem griechischen *ἐπισπάω* oder *ἐπισπάομαι* entspricht; מְשׁוּךְ *ἐπισπασθείς*. Daher der Name *ἐπισπασμός*. Denn Paulus schreibt *περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω*, 1 Cor. VII. 18. si quis circumcisus fuerit vocatus, ne attrahat i. e. ne retrahat, ne reficiat oder wie die Vulgata hat ne adducat, sc. sibi praeputium. Hesychius erklärt es *μὴ ἑλκυέτω τὸ δέρμα*, und Lightfoote durch das talmudische אל ימשך ערלתו. Es war also jene sonderbare Sitte von den Juden auch auf die Judenchristen übergegangen, wenigstens in Korinth, während der mancherlei Spaltungen, welche diese Gemeinde zu zerrütten droheten. Die Gründe dieser Verirrung waren in der Hauptsache ganz dieselben, wie früher. Die Christen wurden als eine Sekte der Juden betrachtet und als solche verfolgt und gedrückt. Praeter ceteros Iudaicus fiscus acerbissime actus est; ad quem deferebantur, qui vel improfessi Iudaicam inter urbem viverent vitam, vel dissimulata origine, imposita genti tributa non pependissent. Sueton. in Domitian. 12. Auch waren die Judenchristen mit den Juden selbst wegen ihrer Beschneidung heftigen Spöttereien und Verhöhnungen ausgesetzt; sie schämten und fürchteten sich deshalb, irgendwo nackt sich sehen zu lassen. Wahrlich! es hatte sich merkwürdig genug umgekehrt. Früher hatten die Juden die Heiden Unbeschnittene geschimpft; jetzt ward der Name der Beschnittenen nur verächtlich genannt und von den Juden wenig in Schutz genommen. Man hat früher sogar geglaubt, daß die Juden den Namen Apellae gehabt hätten und dieß aus dem bekannten credat Iudaeus Apella, Horat. lib. I. sat. V. v. 100 geschlossen. Man leitete das Wort von pellis und dem a privativum ab, so daß Apellae (sine pelle, pellicula imminuti, propter defectum praeputii) gleichsam Ohnehäute waren, etwa wie die Ohnehosen neuerer Zeit, als Schimpfname. Wenn dieß nun auch augenscheinlich eine zu feine und spitzfindige Distinction der

Scholien a) ist: so kann doch nicht geleugnet werden, daß die Juden damals wegen ihrer Beschneidung verspottet und verächtlich statt circumcisi bald curti, (Horat. lib. 1. sat. IX. v. 70.) bald recutiti, b) (Martial. lib. VII. epigr. XXIX. v. 5. cf. auch sabbata recutita, Persii sat. V. v. 184) bald verpi (Iuvenal. sat. XIV. 104. Martial. lib. VII. epigr. LXXXI. v. 6) u. s. w. genannt wurden. Aus der letzten Stelle erhellt auch, daß die Juden damals c) aus den angeführten Ursachen sich der Beschneidung schämten und in Bädern („nam saepe lavamur in uno"), wie bei Kampfspielen („dum ludit d) mediâ populo spectante palaestrâ) dieselbe vermittelst einer fibula e) zu verbergen suchten. So gingen Andere leicht einen Schritt weiter, — zum ἐπισπασμός, und die Judenchristen wol um so eher und lieber, da sie gar keine Gemeinschaft mehr mit den Juden haben wollten. Sie hatten zugleich noch einen andern Grund, in der mißverstandenen paulinischen Lehre vom νόμος. Die Heidenchristen drangen auf gänzliche Abrogation desselben; da wollten denn manche Judenchristen nicht zurückbleiben, und suchten, unverständig genug, jede Spur, welche noch an das Judenthum und seine Satzungen erinnerte, gänzlich zu vernichten. Daher Paulus Rüge.

Auch bei den Juden selbst finden wir um eben die Zeit abermals Spuren des ἐπισπασμός. Multi erant in diebus Ben Chozbae שמשכו ערלתם, qui retraxerant praeputium. Lightfoot. ad 1 Cor. VII. 18 aus Hieros. Iebhamoth. Dieß kann natürlich nicht heißen, während der kurzen Herrschaft des Bar Chochba, 131 — 133 nach Chr., sondern

a) Cf. Heindorf zu obiger Stelle, S. 132.

b) Quibus circumcisis succrescit cutis. Farnabius ad Martial. lib. VII. 29. 5.

c) Martial lebte von 43 bis 101 nach Chr.

d) Menophilus quidam.

e) Utebantur autem fibula ad velandam περιτομήν. Tho. Farnabius ad Martial. lib. VII. 81. 6.

muß sich auf die Zeit vorher beziehen. Es war nämlich schon unter Domitian ein Verbot gegen die Beschneidung erlassen, welches Hadrian noch mehr schärfte. a) Dieses Verbot, welches manche Schwache verleiten mochte zur Verdeckung der Beschneidung und zum ἐπισπασμός, ward wahrscheinlich ein hauptsächlicher Grund mit zu dem letzten, heftigen Aufstande der eifrigen Juden. An die Spitze stellte sich ein Mann, angeblich Simeon genannt, der sich aber für den Messias ausgab und sich den stolzen Namen בר־כוכבא, filius stellae, beilegte, unterstützt von seinem Elias und Herolde, dem Rabbi Akiba, ganz Palästina in Aufruhr brachte, den Römern gefährlich zu werden drohte und besonders alle Christen, die er in seine Gewalt bekommen konnte, durch allerlei Martern zum Abfall von ihrem Glauben zu zwingen suchte. At praevaluit Ben Cozba et regnavit annos duos et dimidium; atque illi b) sunt iterum circumcisi in diebus eius. Lightf. ibidem. Weil dieser Pseudo-Messias aber geschlagen und getödtet wurde und seine messianischen Träumereien einen so traurigen Erfolg hatten: so ward er später בן־כוזבא, filius fraudis, genannt, unter welchem Namen er bei den Rabbinen vorkommt.

Nachher hören wir weniger vom ἐπισπασμὸς und die neuern pharisäischen oder talmudischen Satzungen bei der Beschneidung scheinen in der Absicht eingeführt zu seyn, denselben zu verhüten. Ursprünglich nämlich ward nur ein Theil des praeputii weggenommen, mit einem scharfen Steine, צור, ψῆφος, testa c); jetzt geschieht es mit einem Scheermesser oder scharfen Messer. Dieß ist die eigentliche מילה, περιτομή. Allein es kam die Satzung hinzu, daß auch der übrige obere Theil des praeputii retrorsum convolveretur,

a) Holberg. Jüd. Gesch. Thl. 2. S. 400.

b) Alle מְשׁוּכִים, ἐπισπασθέντες.

c) Mit der testa Samia wurden auch die Galli castrirt, nach Plin. hist. nat. XXXV. 2. cf. Minuc. Fel. Octav. c. XXIV. 6, wo testa statt exta zu lesen.

unguibus leniter discerpta, donec glans plane nudaretur. Diese nudatio, פריעה, geben die Rabbinen fälschlich für eine sehr alte Sitte aus und erklären, ohne dieselbe sey die ganze Beschneidung ungültig. Relandi Antiq. p. 121. Aber allerdings wird so die ἀκροβυστία gänzlich vertilgt, welches Wort Georg Pasor in Manual. sub voce so erklärt: ὅτι τὸ ἄκρον βύει, quod extremam pudendi partem tegat.

Daß Alles strenge diesen Satzungen gemäß geschehe, wird der Prophet Elias gleichsam als Schutzpatron bei jeder Beschneidung gegenwärtig gedacht. Von ihm glaubte man ja, daß er wiederkommen und ἀποκαταστήσει πάντα, Matth. XVII. 11. Wenn nun der zu beschneidende Knabe herbeigebracht wird und der מוֹהֵל sich damit auf einen Stuhl setzet, rufen die Anwesenden בָּרוּךְ הַבָּא benedictus sit, qui venit. Nach kabbalistischer Deutung aber liegt in dem הבא die Zahl acht (ה = 5, ב = 2, א = 1), anzuzeigen den achten Tag, als den der Beschneidung; zugleich aber soll darin liegen, indem jeder Buchstabe ein Wort bedeutet: הִנֵּה בָּא אֵלִיָּהוּ, ecce, venit Elias. Die Juden glauben nämlich, der Prophet Elias komme mit dem Kinde und setze sich auf einen zweiten, eigens für ihn hingesetzten Stuhl, den man wohl einige Tage stehen läßt, und sehe zu, daß man den Bund der Beschneidung recht halte, weil Maleachi, III. 1, sage: „Siehe, der Engel des Bundes kommt.“ Denn als die böse Königin Jesebel den Israeliten verboten hatte die Kinder zu beschneiden, bekümmerte Elias sich heftig darüber, verbarg sich in eine Höhle und war Willens sein Leben zu enden. Da sprach Gott mit ihm, 1 Reg. XIX. 9 ff. Damals, setzt nun die Tradition hinzu, hat Gott dem Propheten Elias verheißen und aufgetragen, stets bei der Beschneidung zugegen zu seyn und zuzusehen, daß die Kinder Israel den Bund nicht mehr verlassen. Deshalb wird bei jeder Beschneidung für den Elias ein Stuhl zubereitet, damit er als der Engel des

Bundes sich darauf setze; laut und ausdrücklich muß dabei gesagt werden: dieß ist der Sessel des Propheten Elias. cf. Io. Buxtorfii Synagoga Iudaica noviter restaurata. Frankf. und Leipz. 1729. S. 115 ff.

IV.

Σάββατον δευτεροπρῶτον.

Dieses ἅπαξ λεγόμενον des neuen Testaments, Luc. VI. 1. hat den Exegeten von jeher viel zu schaffen gemacht, schon die Kirchenväter waren deßhalb in Verlegenheit und man ist es jetzt nicht minder. Als Hieronymus einst sich um Auskunft darüber an Gregor von Nazianz wandte, erhielt er eine scherzhafte, ausweichende Antwort. „Rogatus a me, ut exponeret, quid sibi vellet in Luca σάββατον δευτεροπρῶτον, id est, secundoprimum, eleganter lusit. Docebo te, inquiens, super hac re in ecclesia, in qua mihi omni populo acclamante cogeris invitus scire, quod nescis, aut certe, si solus tacueris, solus ab omnibus stultitiae condemnaberis. Nihil tam facile, quam vilem plebeculam et indoctam concionem linguae volubilitate decipere, quae, quicquid non intelligit, plus miratur." Hieronym. ad Nepotian. ep. 24. a) Daher galt diese Stelle, Luc. VI. 1, für so dunkel, daß sie, wie Isaak Casaubonus bemerkt, b) bei den Griechen zum Sprichwort geworden war; und für so schwierig, daß fast alle Exegeten den Muth verloren, auch nur einen Versuch zur Erläuterung des Ausdrucks zu machen. Namentlich schlüpfen die alten Versionen alle darüber hin und begnügen sich mit einer dem Worte buchstäblich nachgebildeten, aber sinnlosen Uebersetzung. — Indem

---

a) Cf. Relandi Antiqq. sacr. vett. Hebr. p. 446.
b) Exercitationes contra Baronii Annales XIV. 1.

ich es wage, die vornehmsten der verschiedenen Ansichten kurz zu erläutern und zu würdigen, theile ich sie ein in solche, da πρῶτος für μέγας, principalis, und solche, da es als Ordinale genommen wird.

Daß πρῶτος überhaupt so viel als μέγας, groß, wichtig, angesehen, heißen könne, darf Niemand bezweifeln; aber es ist auch aus einigen Stellen klar, daß gewisse Sabbate groß, wichtig, hießen. ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνη τοῦ σαββάτου. Ioh. XIX. 31.

Unter den davon ausgehenden Erklärungen rührt eine recht ingeniöse von dem berühmten alten Professor Seb. Schmid zu Straßburg her, der eine eigene disputatio de Sabbato deuteroproto schrieb. Seine Meinung ist diese. a) Es mußten die Juden das Kirchenjahr anheben vom Monate Nisan, nach Exod. XII. 2. Nun konnten in diesem Monate bis zum Paschafeste, welches am 15ten Tage des Nisan seinen Anfang nahm, nur zwei Sabbate gefeiert werden und diese, die dadurch besondere Auszeichnung verdienten, wurden von ihnen ein halbes Pascha, oder die beiden vornehmen Sabbate genannt, zum Unterschiede von den andern, die aufs Paschafest folgten. Jene beiden konnten nicht besser bezeichnet werden, als so, daß man den ersten σάββατον πρωτόπρωτον, den andern δευτερόπρωτον nannte, welcher letztere also der Sabbat zunächst vor dem Feste war. — Allein diese Vermuthung wird eben so wenig durch die Hinweisung auf ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα. Ioh. VI. 4 begründet, als dadurch bestätiget, daß wirklich die heutigen Juden den Sabbat unmittelbar vor Ostern גָּדוֹל nennen. Wenn die Kirchenväter gerade diesen Sonnabend vor Ostern den großen oder heiligen Sabbat, Sabbatum magnum s. sanctum nannten, so hatten sie dafür einen eigenthümlichen christlichen Grund. b) Auch

---

a) Lundius Levit. Priesterth. Buch V. Kap. XVI. p. 1018.

b) Augusti, Denkwürdigkeiten aus der christl. Archäologie. Band I. Einl. S. 162.

Hier treffen wir zuerst auf eine einfache, aber keineswegs gehörig belegte Behauptung von Joh. Dav. Michaelis, welcher versichert, daß σάββατον δευτερόπρωτον der dem Sabbatsanfange nähere Theil des Vorsabbats (προσάββατον oder παρασκευή, also des Freitags) sey, und als-dann τὸ ἕτερον σάββατον Luc. VI. 6, den übrigen, d. h. eigentlichen Sabbat selbst bedeute. Aber schwerlich ging die pharisäische Strenge in den Satzungen so weit, selbst am Vorsabbat alle Arbeit zu verbieten a). Am meisten endlich widerspricht dieser Meinung die ausdrückliche Bemerkung der beiden ersten Evangelisten, Matth. XII. 2. Marc. II. 23, daß das Erzählte an einem wirklichen Sabbate geschehen sey.

Herr Kirchenrath Prof. Paulus redet über diesen Gegenstand mit gewohnter Erudition. Freilich wenn er sagt, b) zu Luc. VI. 1, man könne denken an σάββατον πρῶτον τοῦ δευτέρου, sc. μηνός, רִאשׁוֹן הַשֵּׁנִי: so scheint diese Ellipse hier unleidlich hart, und Lukas, da er das Wort bildete, konnte fast unmöglich hoffen, seinen Lesern verständlich zu werden. Mit der Auslassung von μηνὸς in der citirten Stelle, Sachari. VIII. 19 ist es ein ganz anderer Fall. Man kann aber, fährt Paulus fort, wenigstens eben so wohl denken an σάββατον πρῶτον δευτέρου τινὸς σαββάτου. Das muß zugegeben werden; und die griechische Grammatik und Lexikographie wird es verstatten, δεύτερος im Sinne von δύο zu nehmen; primum secundi cuiusdam sabbati, für primum e duobus sabbatis; so daß, sagt er, von zweien auf einander folgenden Ruhetagen der erste zu verstehen wäre. Dieser Fall war nicht selten, sondern so oft der Neumond, der erste oder achte Ruhetag des Laubhüttenfestes, Lev. XIII. 39, der erste oder

a) Philologisch-kritischer und histor. Kommentar über das N. T. von Heinr. Eberhard Gottl. Paulus. Lübeck 1801. 2ter Thl. S. 31.

b) Kommentar. 2ter Thl. S. 29 ff.

siebente des Pascha, der des Pfingstfestes oder der Ruhetag irgend einer andern Festzeit Lev. XXIII. 24. 32, gerade nach einem wöchentlichen Sabbat eintrat, wo alsdann zwei Tage nach einander gefeiert wurden. Auch den Ruhetagen der Feste, ausser dem siebenten wöchentlichen Ruhetage, wird שַׁבָּתוֹן und שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן zugeschrieben. Lev. XXIII. 24. 32. 39. Der erste Tag des Paschafestes heißt ausdrücklich שַׁבָּת, Lev. XXIII. 11, und der Wochensabbat vor einem solchen Ruhetage (die übrigen Tage einer solchen Festzeit, die aus mehreren Tagen bestand, hatten das Gesetz der Ruhe nicht!) war alsdann *σάββατον πρῶτον δευτέρου* sc. *σαββάτου* oder *δευτεροπρῶτον*. Schon Theophylakt denkt an diese Bemerkung; nur so, daß er eine andere, nicht passende Anmerkung macht: *οἱ Ἰουδαῖοι πᾶσαν ἑορτὴν σάββατον ὠνόμαζον. Ἀνάπαυσις γὰρ τὸ σάββατον. Πολλάκις οὖν ἀπήντα ἡ ἑορτὴ ἐν τῇ παρασκευῇ* [„am Tage vor dem Wochensabbat"; Theophylakt sollte auch den umgekehrten Fall setzen: *πολλάκις οὖν ἀπήντα ἡ ἑορτὴ μετὰ τοῦ σαββάτου,*] *καὶ ἐκάλουν τὴν παρασκευὴν σάββατον διὰ τὴν ἑορτήν. εἶτα τὸ κυρίως σάββατον ὠνόμαζον δευτεροπρῶτον, ὡς δεύτερον ὂν προηγησαμένης ἄλλης ἑορτῆς καὶ σαββάτου.* Hierdurch wäre immer der Grund, warum es *πρῶτον* hieß, nicht ganz entdeckt. Wenn aber *τὸ κυρίως σάββατον*, der eigentliche Wochensabbat, nächst vor einem Festsabbat, *πρὸ ἑορτῆς*, fiel, war jener gewöhnlich sogenannte Sabbat *πρῶτον δευτέρου*, der erste von zweien." —

Da hätten wir denn zugleich die Erklärung des Theophylakt, jenes Erzbischofs zu Achrida in der Bulgarei († 1107) und geschätzten griechischen Exegeten. Dieselbe gehört ganz gewiß zu den natürlichsten und angemessensten, und ist vielleicht, da Theophylakt den Chrysostomus und andere berühmte Vorgänger fleißig benutzte, daher entlehnt. Wenn Paulus sagt, Theophylakt mache von seiner Bemerkung eine nicht passende Anwendung: so gestehe ich,

das nicht einsehen zu können. Nicht passend für Paulus Meinung freilich; aber auch überhaupt? Auch πρῶτος, dünkt mich, wird durch προηγησαμένης ἄλλης ἑορτῆς nicht ungenügend erklärt. Σάββατον δευτερόπρωτον war also darnach der unmittelbar auf ein Fest folgende Tag, wenn dieser ein Sabbat war. — Dieß scheint dem Ausdrucke nach auch in Aftersabbat zu liegen und Einige haben sich dadurch verleiten lassen, Luthern die Erklärung des Theophylakt beizulegen; allein mit Unrecht. Luther sagt in seinen Randglossen über die Bibel zu Luk. VI. 1 a): „Gleichwie wir den Dienstag nennen den Aftermontag oder nächsten Tag nach dem Montag, also nennen die Juden den andern Tag nach dem hohen Sabbat, wie aus Matth. XXVIII. 1. wohl zu nehmen ist", — nämlich Aftersabbat. Allein diese seine Vermuthung wird durch das an sich schwierige ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, weder aufgehellt, noch bestätigt. Winterberg gibt Luther's Meinung mit einigen Erläuterungen so wieder: „man müsse darunter den Neumond oder irgend einen andern Festtag verstehen, welcher geringer und nicht so feierlich war, als der gewöhnliche Wochensabbat und auf diesen unmittelbar folgte, wie der Dienstag auf den Montag folgte, welchen Einige daher den Aftermontag nannten. Denn gleichwie der Sabbat schlechthin der erste und vorzüglichste wäre und mit andern Festen verglichen πρωτόπρωτον genannt werden könnte: so könnten alle anderen Feste, welche alle Sabbate hießen, in Absicht auf den ersten und vorzüglichsten δευτερόπρωτα genannt werden." b) — Diese Erklärung schließt sich also an die erste Klasse an

a) Sämmtl. Werke, herausggb. von Joh. Georg Walch, 21ste Theil. S. 794.

b) Etwas über Aftersabbat. In Henke's neuem Magazin für Religionsphilosophie, Exegese und Kirchengesch. 2ter Bd. 1. Stück Nr. IV. S. 58.

und nimmt πρῶτος für vorzüglich, δευτεροπρῶτος gleichsam für „dem Range nach der nächst-erste" oder „geringer, als der erste, wichtigste." Es gelten dagegen die beiden schon gegen die Ansicht des Michaelis beigebrachten Bemerkungen: Matthäus und Markus reden von einem wirklichen Sabbate, und an den übrigen, geringen Tagen war nicht alles Arbeiten verboten.

Mit Recht sagt aber Paulus, daß Theophylakt auch den umgekehrten Fall hätte setzen sollen, da denn ein Sabbat vor einem Feste gemeint wäre. Daher führt auch Schott, in seiner Ausgabe des neuen Testaments, diese Ansicht unter den variantt. verss. mit an, indem er sagt: primo sabbato duorum sabbatorum h. e. solemni die sabbato, qui sabbatum diei cuiusdam festi praecedebat. In der That muß man sich auch mit dieser Erklärung zufrieden geben, obgleich auch sie nur Vermuthung und keineswegs genügend begründet ist, — wenn man nicht gerade diejenige vorziehen will, welche Paulus am allerheftigsten, aber, wie mir däucht, ohne Noth bestritten und verworfen hat. Ich meine jene alte, die unter allen die beliebteste geworden ist, es meiner Ueberzeugung nach auch zu seyn verdient und zuerst von dem bekannten Polyhistor Joseph Justus Scaliger zu Leyden († 1609) wieder aufgestellt worden ist. Wieder, denn schon der berühmte Bischof Epiphanius von Salamis auf Cypern († 403), dachte an den ersten ordentlichen Sabbat nach dem Pascha, freilich ohne diese Ansicht zu begründen und festzuhalten, indem er nämlich nachher den letzten Tag des Pascha zu meinen scheint a). Scaliger, welcher überhaupt der Begründer einer Wissenschaft der Chronologie geworden ist, geht in seiner höchst wichtigen Schrift de emendatione temporum, lib. VI. p. 557, bei der Erklärung des *σάββατον δευτεροπρῶτον* von dem Zählen der Wochen zwischen Pa-

a) Winterberg, ebendaselbst. S. 59.

scha und Pentekoste aus. Der erste Sabbat (σάββατον πρῶτον), welcher auf den zweiten Paschatag (δευτέραν τῆς ἑορτῆς ἡμέραν, als den Anfangspunct der Rechnung) folgte, hieß σάββατον δευτερόπρωτον, so wie der zweite σάββατον δευτεροδεύτερον, der dritte δευτερότριτον, u. s. w. bis Pfingsten, da denn δεύτερος immer auf den zweiten Tag des Paschafestes, die Zahl aber πρῶτος, δεύτερος, τρίτος ꝛc. auf den von jenem Tage an gerechneten Sabbat ging. — Diese Erklärung ist so ansprechend, und scheint sich so natürlich darzubieten, daß man sich leicht versucht fühlen muß, ihr beizustimmen, obgleich Paulus so entschieden dagegen sich ausspricht, wenn er sagt: a) „Was Scaliger und Casaubonus mit so vieler Entschiedenheit behaupten, auch Lightfoote ohne Belege annimmt, daß nämlich unter den Sabbattagen zwischen Pascha und Pentekoste der erste von dem zweiten Tage des Paschafestes (Lev. XXIII. 11. מִמָּחֳרַת) δευτερόπρωτον, der folgende δευτεροδεύτερον ꝛc. genannt werden, als πρῶτος δευτέρου ꝛc. ἀπὸ δευτέρου τοῦ πάσχατος, ist nicht nur ohne Erweis, sondern ruht, nach einem Verwechseln der jüdischen, vom Abend anfangenden Tageszählung, mit der unsrigen, auf der falschen Voraussetzung, daß dort מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת so viel sey, als ἀπὸ δευτέρας, μετά.. Da vielmehr „vom Morgen des Festes selbst" so viel heißt, als vom ersten = ἀπὸ μιᾶς, jener sieben Tage, von denen der erste ein festlicher Ruhetag, Sabbat, war. Die Alex. hat richtig ἐπαύριον τῆς πρώτης, am Morgen des ersten Festtages, welcher nämlich Abends vorher angefangen hatte." — Damit ist indessen die Sache so wenig abgemacht, daß wir vielmehr getrost eine Widerlegung dieser Gründe und eine, wo möglich, genügende Rechtfertigung der alten Erklärung versuchen dürfen.

a) Kommentar. Thl. II. S. 30 u. 31.

1. Es ist von Paulus eine unbillige Beschuldigung, daß die Behauptung Scaliger's und Casaubonus ohne Erweis sey, und auch Lightfoote keine Belege dafür angeführt habe. Sowohl Scaliger selbst, de emendatione temporum l. l., als auch Isaak Casaubonus, Exercitationes contra Baronii Annales l. l., beziehen sich auf die unerschütterlich sichere Grundlage für ihre Erklärung, daß das Zählen der sieben Wochen zwischen Ostern und Pfingsten vom andern Paschatage (ἡμέρα δευτέρα τοῦ πάσχατος, מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח) oder von dem Tage anfing, an welchem die Webe- oder Erstlingsgarbe עֹמֶר הַתְּנוּפָה, manipulus primitialis, geweihet, geopfert wurde. Dieß erhellt unwidersprechlich aus Lev. XXIII. 11. 15. 16, wo es heißt: „Darnach sollt ihr zählen vom andern Tage des Sabbats (d. h. des Paschafestes, wie Paulus selbst sagt), da ihr die Erstlinge bringt, sieben ganze Sabbate, bis an den andern Tag des siebenten Sabbats, nämlich 50 Tage." Daher חַג שָׁבֻעֹת, Deuteron. XVI. 10. Fest der Wochen, und der griechische Name πεντηκοστή. Da nach den Sabbaten gezählt ward, so hieß der erste (πρῶτον), weil das Zählen vom zweiten Paschatage (δευτέρα sc. ἡμέρα) an geschah, ganz natürlich δευτερόπρωτον. Auch was Lightfoote als Beleg für die Richtigkeit dieser Erklärung anführt, scheint mir nicht unwichtig. Er erinnert nicht nur an einen ziemlich ähnlichen Ausdruck, שבת פרוטוגמייא, σάββατον πρωτογαμίας, aus Hierosol. Demai, ad Matth. XII. 2. p. 339 f.; sondern zeigt auch aus mehreren rabbinischen Stellen, daß auch in andern Fällen vom Tage der Webegarbe an gezählt ward, ad Luc. VI. 1. p. 771 sqq.

2. Das Letzte ist von besonderer Wichtigkeit. Lukas mußte nothwendig eine gewöhnliche Berechnung vor Augen haben, als er das Wort bildete, wenn es nicht selbst schon üblich war. Paulus meint freilich, das δευτερόπρωτον zu nehmen für πρῶτον ἀπὸ, μετὰ τὴν δευτέραν (sc. ἡμέραν τοῦ πάσχατος), sey unzulässig; allein er sagt doch selbst Fol-

gendes: „δευτερόπρωτος gleichsam der zweit-erste, ist überhaupt der erste in Beziehung auf einen zweiten, πρῶτος δευτέρου τινός, daher entweder der erste von einem zweiten angerechnet, oder der erste vor einem zweiten.“ Demnach steht nichts im Wege die Anwendung zu machen: der erste (Sabbat) von einem zweiten (Sabbat, hier dem zweiten Paschatage, der wie jeder Festtag, wenn auch vielleicht abusive Sabbat hieß) angerechnet! — Wirklich ist es im hohen Grade wahrscheinlich, daß, wie πρώτη für den ersten (LXX. Lev. XXIII. 11), so δευτέρα für den zweiten Paschatag übliche Benennung war.

3. Ferner behauptet Paulus, „die ganze Berechnung verwechsele die jüdische vom Abend anfangende Tageszählung mit der unserigen.“ Indessen daß die Juden zur Zeit Christi die Tage vom Untergange der Sonne und nicht, wie wir, von Mitternacht an gezählt haben, ist ungeachtet der Stelle Lev. XXIII. 32. wenigstens noch immer problematisch. Sagt doch Büsching in seiner Beschreibung von Palästina geradezu: „es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man glaubt, die Juden hätten die Zeit von 24 Stunden, welche wir den bürgerlichen Tag nennen, der den natürlichen Tag und die natürliche Nacht in sich fasset, des Abends mit dem Untergange der Sonne angefangen. Sie fingen ihn, eben wie die Römer und wir, von Mitternacht an und rechneten ihn von einer Mitternacht zur andern. Dieß ist zur Erklärung der Stellen Matth. XII. 40. XVII. 23. XX. 19 und Mark. IX. 31 zu bemerken.“

4. Doch das auch zugegeben, — (und wir können es um so eher zugeben, weil es hier in der That gar nichts entscheidet!) kann man מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת mit Paulus übersetzen „vom Morgen des Festes selbst,“ oder kann, wie es von Paulus geschieht, τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης übersetzt werden „am Morgen des Festes selbst?“ Es scheint das nicht gerechtfertigt werden zu können. Denn מִמָּחֳרַת

und das demselben entsprechende ἐπαύριον heißt morgen oder der morgende Tag, lendemain, keineswegs aber der Morgen! Daher מִמָּחֳרָת oder τῇ ἐπαύριον (sc. οὔσῃ ἡμέρᾳ) am morgenden (folgenden) Tage, oder ἀπὸ τῆς ἐπαύριον vom folgenden Tage an. cf. Lev. XXIII. 11 und 15 und die LXX daselbst. So sagt Gesenius im Lexikon schlechtweg מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת am Tage nach dem Sabbat; מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח am Tage nach dem Pascha; מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי am zweiten Tage nach dem Neumonde. Da nun in der ersten Stelle שַׁבָּת so viel als פֶּסַח bedeutet, so ist מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת am Tage nach Paschā, an dem auf den ersten Paschatag folgenden Tage. Daher denn auch das πρώτη der Alexandriner, V. 11. τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης sc. ἡμέρας, d. h. ἐν δευτέρᾳ ἡμέρᾳ τοῦ πάσχατος. Mithin ist σάββατον δευτερόπρωτον gleichsam σάββατον πρῶτον μετὰ τὴν δευτέραν ἡμέραν τοῦ πάσχατος, weil alle Tage, sowohl Sabbate als andere, gezählt wurden, der erste, zweite u. s. w. לָעֹמֶר, ἀπὸ τῆς δευτέρας τῶν ἀζύμων ἡμέρας, wie Josephus den 16ten Tag des Nisan nennt, an welchem die Primitien dargebracht wurden. Τῇ δευτέρᾳ τῶν Ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτη δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη, τῶν καρπῶν, οὓς ἐθέρισαν, — οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν, — μεταλαμβάνουσι, καὶ τὸν Θεὸν ἡγούμενοι τιμᾶν δίκαιον εἶναι πρῶτον, παρ' οὗ τῆς εὐπορίας τούτων ἔτυχον, τὰς ἀπαρχὰς αὐτῷ τῆς κριθῆς ἐπιφέρουσι. Antiq. Lib. III. c. X. §. 5. Nach dieser klaren Stelle wurden also am zweiten Tage des Festes die Erstlinge dargebracht und Paulus Ansicht, daß dieß am Morgen des ersten geschehen sey, steht damit im Widerspruch.

5. Der vielerwähnte Sabbat muß nach dem 16ten Nisan gesetzt werden. Denn fiele er vor diesen Tag, an welchem die Webegarbe geopfert werden mußte: so würden die Pharisäer nicht etwa nur gesagt haben, deine Schüler thun, was sich nicht geziemet am Sabbat, sondern sie thun, was überall, wie am Sabbate, so an jedem Tage,

noch unerlaubt ist, weil die Erstlinge noch nicht dargebracht sind a). Vor der Zeit zu ärndten (oder Aehren auszuraufen, was als eine Art Aerndte aussah) und sogar von den Körnern zu essen, wie hier die Jünger thaten, war ganz gesetzwidrig. Dieß erhellt auch aus der eben citirten Stelle des Josephus. Hierin hätten wir also directe einen starken Beweis gegen die Erklärung von Sebastian Schmid und Cloppenburg und für die von Scaliger.

6. Wollte man einwerfen, ums Paschafest konnten noch keine Aehren reif seyn: so kann, nach dem klaren Zeugnisse des ganzen Alterthums, dieß mit der größten Bestimmtheit geleugnet und das Gegentheil bewiesen werden; nur ist der Unterschied zwischen der Gersten- und Waizenärndte festzuhalten. Ich erinnere 1) an die deutliche Stelle Lev. XXIII. 11. 2) daran, daß der Monat Nisan, נִיסָן (Blumenmonat), in welchem das Paschafest fällt, früher חֹדֶשׁ הָאָבִיב (Monat der Aehre, Aerndtemonat) hieß. cf. Exod. XIII. 4. mit XII. 2. XXIII. 15. 16. Deuteron. XVI. 1. 3) die Gerste wurde im Herbst Anfang Novembers, gegen die Mitte des Monats מַרְחֶשְׁוָן, gleich nach dem sogenannten Frühregen gesäet und war dann im Frühlinge gegen das Paschafest reif. Wenn dieß nicht zu erwarten stand: so wurde, um auf jeden Fall zum Pascha die Erstlingsgarbe darbringen zu können, ein Monat eingeschaltet, וַאֲדָר, der zweite, der wiederholte Ador b).

7. Endlich hat man wohl noch gesagt, was Matth. XII. 1 ff. u. Luk. VI. 1 ff. erzählt werde, das könne nicht an einem wirklichen Wochensabbate (*κυρίως σάββατον* bei Theophylakt) geschehen seyn, weil den Juden am Sabbate keine Reise, sondern nur ein kleiner Spaziergang erlaubt war. Die Widerlegung dieses Einwurfs veranlaßt mich

---

a) Relandi Antiq. p. 447.

b) Cf. Michaelis Mos. Recht, 4ter Theil, §. 199. S. 161 ff. und besonders Lightfooti Hor. ad Matth. XII. 1. p. 340. Nr. IV.

zu einer kurzen Abschweifung über σαββάτου ὁδός. Wirklich war dieß eine pharisäische Satzung, woran Jesus selbst, Matth. XXIV. 20 erinnert und welche ihren Grund in dem Gesetze hatte: „So bleibe nun ein Jeglicher in dem Seinen und gehe Niemand heraus von seinem Orte des siebenten Tages," Exod. XVI. 29. Wörtlich wollte man das nicht nehmen; man half sich also durch eine eigenthümliche Spitzfindigkeit, und erlaubte am Sabbat einen Weg von 2000 Ellen von der Stadtmauer angerechnet. Denn, sagte man, 2000 Ellen um die Stadt gehören mit zur Stadt. Nam bis mille cubiti sunt suburbana civitatis. Lightf. hor. ad Luc. XXIV. 50. aus Sotah. cf. Maimonid. Schabb. c. XXVII. 4. Warum gerade 2000 Ellen? So weit war der Raum zwischen der Bundeslade und dem Lager der Israeliten beim Durchgange durch den Jordan, Ios. III. 4, und eben so weit sollte man von den Ecken der Stadt an die Vorstädte der Leviten abmessen. Num. XXXV. 4. 5. Solche Andeutungen ganz anderes Sinnes waren nach pharisäischer Interpretationsweise hinlänglich, um daraus zu argumentiren. Diese 2000 Ellen, welche man sich von der Stadt entfernen durfte am Sabbate, bildeten תחום שבת, σαββάτου ὁδός; bis mille cubiti sunt limites sabbatici. Lightf. l. l. Die Juden hießen deshalb μεμετρημένα βαδίζοντες a). In der Angabe von 2000 Ellen stimmen alle rabbinischen Stellen, deren Lightfoote ad Luc. XXIV. 50 und Act. 1. 12 eine sehr große Menge anführt, überein. Auch Origenes sagt: οἱ ἐκ περιτομῆς — φάσκοντες τόπον ἑκάστῳ εἶναι δισχιλίους πήχεις. de princip. IV. 1. Es fragt sich, ob wir auf anderm Wege zu demselben Resultate kommen.

Lukas, der für Ausländer schrieb, will die ungefähre Entfernung des Oelberges von Jerusalem angeben und sagt „ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ, σαββάτου ἔχον ὁδόν.

---

a) Reland. Antiq. p. 454 aus Ignatii epist. 3.

Act. I. 12. Die Entfernung des Oelbergs von der Stadt gibt nun auch Josephus, und zwar, von verschiedenen Standpuncten ausgehend, verschieden, einmal zu fünf, einmal zu sechs Stadien an. *ὄρος τὸ προςαγορευόμενον Ἐλαιῶν τῆς πόλεως ἄντικρυς κείμενον ἀπέχει στάδια πέντε* Arch. lib. XX. c. VIII. 6. *Προςετέτακτο αὐτοῖς, ἓξ ἀπέχοντας τῶν Ἱεροσολύμων σταδίους στρατοπεδεύσασθαι κατὰ τὸ Ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος.* Bell. Iud. lib. V. c. II. 3. Demnach wäre ein Sabbaterweg höchstens 6 Stadien = 750 Schritt = 3750 Fuß; und das käme etwa mit 2000 Ellen überein. Auch Epiphanius sagt: *οὐκ ἐξῆν βαδίζειν ἐν σάββασιν ὑπὲρ τὸ μέτρον τῶν ἓξ σταδίων.* Die Sache wird indessen sehr schwierig durch unsere Unbekanntschaft mit dem Maße der Alten, namentlich der Hebräer und durch die Verschiedenheit der Stadien. Daher kann es nicht auffallen, daß die Angaben und Berechnungen der Erklärer sehr von einander abweichen. Die Versio Syr. gibt ungefähr 7 Stadien an, Act. I. 12, Chrysostomus geradezu sieben; diese müssen denn kürzer gewesen seyn, als die gewöhnlichen griechischen zu 125 Schritten. Wie Einige zu der Annahme von $7\frac{1}{2}$ oder gar zu 8 Stadien auf einen Sabbaterweg kommen, wie Lightfoote l. l., Schöttgen und Schleusner im Lex. sub voce ὁδὸς und Andere, ist mir unbekannt. Auch gestehe ich nicht zu wissen, wie man die Angabe von 2000 Schritten begründet. Freilich ein gemeiner Schritt möchte gleichbedeutend mit einer Elle genommen werden können; doch heißt es immer nur אלפין אמין oder אַלְפַּיִם אַמָּה, selbst beim Maimonides l. l., den de Wette Archäol. §. 182. Not. e. a) für die Meinung von 2000 Schritten anführt. Daß in der Regel 2000 Ellen, nicht Schritte, auf einen Sabbatweg gerechnet wurden, sagt folgende Stelle ganz deutlich: Si quis a nocte deprehen-

a) Erste Ausgabe v. 1814. S. 216.

sus fuerit in itineratione sua in agris aut deserto, ingrediente iam sabbato, atque ille non novit exacte spatium bis mille cubitorum, ambulare illi licuit bis mille ordinarios passus, atque hi aestimabantur pro limite sabbatico. Lightf. ad Luc. XXIV. 50. p. 905 sq. aus Erubhin. Ist nun selbst ein gewöhnlicher Schritt nicht ganz einerlei mit einer Elle: so kann es wohl nicht gebilligt werden, wenn man den Sabbaterweg ohne Weiteres auf 2000 Schritte angibt, und dabei vollends an die römischen passus von 5 Fuß denkt, da denn 2000 Schritte zwei römischen = $\frac{2}{5}$ deutschen Meilen gleich waren. Man muß vielmehr dabei stehen bleiben, den Sabbaterweg von 2000 Ellen auf 6 Stadien = 750 röm. passus = $\frac{3}{4}$ röm. Meilen = $\frac{3}{20}$ deutsche Meilen, zu bestimmen a).

Wie verträgt sich damit aber Matth. XII. 1. und Luc. VI. 1. namentlich das πορεύεσθαι? Wenn eine Schwierigkeit darin liegt, so trifft sie die ganze Stelle und nicht die Erklärung des σάββατον δευτερόπρωτον, und wir könnten die Frage hier ganz von der Hand weisen. Aber πορεύεσθαι kann und muß auf ein bloßes Lustwandeln bezogen werden. Wie würden auch die Pharisäer Jesum auf einer eigentlichen Reise am Sabbat begleitet haben? Eine bloße Lustwandlung aber durch die benachbarten Saaten, wie Lukas auch durch sein διαπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων genauer anzudeuten scheint, brauchte sich nicht über 2000 Ellen von der Stadt zu erstrecken. Wendet man ein, es sey doch von einem πεινᾶν und ἐσθίειν die Rede: so dürfen diese Ausdrücke hier nicht ohne Noth gepreßt werden. Es ist wahrscheinlich ein gedankenloses Abrupfen beim Hin = und Hergehen zu verstehen. Dieß, und wenn vielleicht ein Zuhörer Jesu (denn die wirklichen Jünger waren, nach Paulus, b) gar nicht zugegen) ein

---

a) Cf. auch Warnekros Entwurf der hebr. Alterthümer. S. 219.
b) Kommentar, 2ter Theil. S. 22. ad Matth. XII. 1.

Körnchen aß, — das schien den Pharisäern unerlaubt am Sabbate; οὐ γὰρ ἔρνος, οὐ κλάδον, ἀλλ' οὐδὲ πέταλον ἐφεῖται τεμεῖν ἢ καρπὸν ὅντινα οὖν δρέψασθαι, sagt Philo im Leben Mose's, vom Sabbate a). Wirklich Hungrige würde auch eine Handvoll ausgerupfter Aehren wenig befriedigen.

So dürfte denn in der That die alte Erklärung Scaliger's am meisten für sich haben und die allgemeinste Anerkennung verdienen. Auch hatte der ausgezeichnete Chronolog gleich Anfangs die Genugthuung, daß nicht nur Männer wie Casaubonus, Lightfoote, Möller (der eine eigene dissertatio de sabbato δευτεροπρώτῳ schrieb) und viele Andere ihm beistimmten, sondern selbst seine sonstigen heftigen Feinde oder Gegner, der Jesuit Dionysius Petavius, in not. Epiphanianis, und der Franziskaner Antonius Pagi in critica historico-chronologica in universos Annales ecclesiasticos Baronii Tom. I. p. 20, jene Erklärung billigten und bestätigten. Schöttgen u. Schleusner in ihren Lexicis sub voce δευτερόπρωτος nehmen gleichfalls dieselbe an. Winterberg, in Henke's neuem Magazin S. 57, nennt sie die einzig richtige; so auch Kuinöl, welcher sagt, die Erklärung Scaliger's sey allen übrigen durchaus vorzuziehen, da sie sich auf historische Beweise stütze, Comment. ad Luc. VI. 1. cf. ad Matth. XII. 2; endlich Schott, indem er übersetzt: sabbato primo post secundum diem paschatis. Und da Dinter in seiner Schullehrerbibel, zu Luk. VI. 1 erinnert: „Von Ostern bis Pfingsten zählen die Juden sieben Sabbate. Sie fingen vom zweiten Ostertage an. Der erste Sabbat ist hier gemeint"; — und in einer Anmerkung hinzusetzt: „im Griechischen steht am zweit-ersten Sabbate, d. h. am ersten Sabbate nach dem zweiten Ostertage": — so ist diese Erklärung zugleich die populärste geworden.

a) Relandi Antiq. p. 448.

V.

Die Proselyten der Juden.

Das Wort προσήλυτος kommt im neuen Testamente nur Matth. XXIII. 15, und Actor. II. 10. VI. 5. XIII. 43 vor. Von Hesychius wird es durch πάροικος, ἀλλοεθνής und im Etymolog. magnum durch μέτοικος καὶ φυγὰς erklärt. Man könnte bei πάροικος, (Nachbar, welches auch Josephus hat, z. B. τινὲς τῶν παροίκων 'Ιουδαίων, Antiq. lib. XIV. c. X. 8. und die LXX, z. B. Exod. XII. 45) an die περίοικοι denken, die freien Bewohner der Städte Lakoniens, steuer- und kriegsdienstpflichtige Lacedämonier, zum Unterschiede von den eigentlichen Spartiaten und den unfreien Heloten; so wie μέτοικοι wirklich die fremden Schutzgenossen und Einsassen zu Athen waren. Suidas, dem Theodoret folgend, leitet προσήλυτος von προσελεύθω (= προσέρχομαι) ab und hat das Perfectum II. vor Augen, was auch — (obgleich die Ableitung von der dritten Person Perfecti passivi wegen des η und τ natürlicher scheinen möchte) — doch am richtigsten ist, und bestätigt wird dadurch, daß Josephus von der Fulvia sagt: τῶν ἐν ἀξιώματι γυναικῶν καὶ νομίμοις προσεληλυθυῖα τοῖς 'Ιουδαϊκοῖς. Antiq. lib. XVIII. c. III. 6. Suidas sagt: προσήλυτοι· οἱ ἐξ ἐθνῶν προσεληλυθότες καὶ κατὰ τοὺς θείους πολιτευόμενοι νόμους, versteht also unter Proselyten sehr richtig die von den Heiden herübergekommenen und nach göttlichen Gesetzen (den heiligen Satzungen der Juden) lebenden, πολιτευόμενοι, gleichsam civilisirten, eingebürgerten Menschen. Es kommt auch das wieder davon gebildete verbum προσηλυτεύω, tanquam advena commoror, vor, z. B. LXX, Ezech. XIV. 7.

Es war nämlich eine der gewöhnlichsten und liebsten

Hoffnungen der Juden, daß sich ihre Religion über den ganzen Erdboden ausbreiten werde. Sie gründeten diese Hoffnung auf viele Stellen der Propheten, Ies. IX. 2. XLII. 7. LVI. 6. 7. Mich. IV. 2. Maleach. I. 11. ꝛc. und hielten daran um desto fester, weil sie überzeugt waren, daß alle Völker vorher Juden werden müßten, um die Seligkeit zu erlangen. cf. Act. XV. 5. Die spätern Juden zeigten deshalb deutlich das Bestreben, diese Verbreitung des Judenthums, so viel in ihren Kräften stand, zu befördern und fanden Psalm. LVII. 10. LXVII. 3—6. XCVI. 3. CXVII. 1. und in andern Stellen des alten Testaments selbst göttliche Aufforderungen dazu. Daher war auch ein eigener Vorhof der Heiden im Tempel und allen Fremden erlaubt, die Synagogen zu besuchen, cf. Act. XIII. 44. sqq. Wie sehr sich die Juden dieß Geschäft angelegen seyn ließen, haben Io. A. Dantz (de cura Iudaeorum in conquirendis Proselytis) und Wettstein (Nov. testam. Tom. I. p. 483 sqq.) ausführlich gezeigt; auch Tacitus sagt von ihnen augendae multitudini consulitur, Histor. V. 5, und Horaz spielt verächtlich darauf an in jenen Worten: — — ac veluti te

Iudaei cogemus in hanc concedere turbam,

lib. I. sat. IV. V. 143. — Namentlich waren die Pharisäer stolz auf ihren Eifer im Bekehrungswerke, weshalb Jesus von ihnen sagte, daß sie Land und Meer durchwanderten, um einen Proselyten zu machen, ὅτι περιάγετε τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηρὰν, ποιῆσαι ἕνα προσήλυτον, Matth. XXIII. 15. Denn daß sich diese Stelle auf solche Missionsreisen oder doch wenigstens auf die großen Anstrengungen in der Proselytenmacherei bezieht, nicht aber auf die Proselytenweihe durch Taufe (θάλασσα) und Beschneidung und Opfer (ξηρά), wie man sonst wohl wirklich geglaubt hat a), bedarf kaum der Erwähnung. —

a) Lundius Lev. Priesterth. IV. Buch. c. XXIII. p. 848.

Merkwürdig genug ist, daß die Heiden, ungeachtet des Abscheues und der Verachtung, womit sie fast allgemein die Juden betrachteten und von ihnen wieder angesehen wurden, (man denke nur an das odium generis humani, Tacit. Ann. XV. 44. und hostile adversus omnes alios odium. Tacit. hist. V. 5) — doch in nicht geringer Zahl zum Judenthum übertraten; besonders um die Zeit der Erscheinung Christi, als in allen Provinzen des großen römischen Reiches zum Theil viele Juden waren. Auch in Rom selbst war ihre Anzahl bedeutend; Cicero gebraucht davon das Wort multitudo und ruft aus: quanta (sc. Iudaeorum) manus! pro Flacco 28; und beim Josephus lesen wir: ὁ Τιβέριος — — κελεύει πᾶν τὸ Ἰουδαϊκὸν τῆς Ῥώμης ἀπελαθῆναι. οἱ δὲ ὕπατοι τετρακισχιλίους ἀνθρώπων ἐξ αὐτῶν στρατολογήσαντες, ἔπεμψαν εἰς Σαρδὼ τὴν νῆσον. Antiq. lib. XVIII. c. III. 6.

Einzelne Beispiele eines Uebertritts zu den Juden mögen schon in die früheste Zeit gehören. Die Rabbinen und Talmudisten lassen Jethro, Rahab, Ruth, Delila und viele andere jüdische Proselyten und die Zahl derselben zu David's und Salomo's Zeit sehr groß seyn. Die Tradition macht selbst den Propheten Obadja zu einem Judengenossen. Das älteste wirkliche Beispiel, wofür historische Zeugnisse sprechen, scheint Esth. VIII. 17 vorzukommen und in die Mitte des 5ten Jahrhunderts vor Chr. zu gehören; da heißt es, daß wegen des unglücklichen Ausfalls, den der Anschlag Haman's wider die Juden hatte, überall Freude herrschte und viele aus den Völkern im Lande Juden wurden, καὶ πολλοὶ τῶν ἐθνῶν περιετέμοντο καὶ Ἰουδάϊζον, LXX. וְרַבִּים מֵעַמֵּי הָאָרֶץ מִתְיַהֲדִים Später, um 130 vor Chr., zwang Johannes Hyrkanus, ein zweiter David, die Idumäer und Aristobulus die Ituräer, sich beschneiden zu lassen und das jüdische Gesetz anzunehmen. Ὑρκανὸς — ἐπέτρεψεν αὐτοῖς μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, εἰ περιτέμνειν τε τὰ αἰδοῖα καὶ τοῖς

'Ιουδαϊκοῖς νόμοις χρῆσθαι θέλοιεν. Ioseph. Antiq. lib. XIII. c. IX. 1. πολεμήσας (ὁ 'Αριστόβουλος) 'Ιτουραίαν — ἀναγκάσας τε τοὺς ἐνοικοῦντας, εἰ βούλονται μένειν ἐν τῇ χώρᾳ, περιτέμνεσθαι, καὶ κατὰ τοὺς 'Ιουδαίων νόμους ζῆν. ibid. C. XI. 3. Es war dieß demnach ein compelle intrare, da man den Ueberwundenen nur die Wahl ließ, ob sie ihr Vaterland verlassen oder das Judenthum annehmen wollten.

Die Zahl der Proselyten im ersten christlichen Jahrhunderte war so groß, selbst unter den gebildeten Römern, daß Seneca sagen konnte, victoribus victi leges dederunt [a]). Daher auch der boshafte Hohn des Satirikers:

Quidam, sortiti metuentem sabbata patrem,
nil praeter nubes et coeli numen adorant,
nec distare putant humana carne suillam,
qua pater abstinuit, mox et praeputia ponunt;
Romanas autem soliti contemnere leges,
Iudaicum ediscunt et servant ac metuunt ius etc.

Iuvenal. sat. XIV. v. 96 sqq. — Allein der Polytheismus damaliger Zeit war auch gar zu traurig und konnte unmöglich bei Verständigen die Bedürfnisse des Geistes und Herzens befriedigen. Viele mußten von den reineren und trostvolleren Lehren des jüdischen Monotheismus sich angezogen fühlen. Am leichtesten konnte dieß geschehen, wo zwischen Juden und Heiden ein so freundliches Verhältniß herrschte, wie z. B. in dem sonst wegen seines Unglaubens gegen Jesum oft getadelten Kapernaum. Ein heidnischer Hauptmann hatte den Juden eine Synagoge gebaut und die Juden verwenden sich für seinen kranken Knecht bei Jesu und sagen ihm, ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν. Luc. VII. 1. sqq. In vielen Gegenden war auch die Lage der Juden so günstig, daß sie sich auf völlige Emancipation und öffentliche Anerkennung Hoffnung machten. φέρει δὲ (ἡ ἐπίκλησις τῶν 'Ιουδαίων) καὶ ἐπὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώ-

---

a) Cf. A. Neander's Kirchengesch. 1ster Bd. S. 87.

πους, ὅσοι τὰ νόμιμα αὐτῶν, καίπερ ἀλλοεθνεῖς ὄντες, ζηλοῦσι. καὶ ἔστι καὶ παρὰ τοῖς Ῥωμαίοις τὸ γένος τοῦτο, κολασθὲν μὲν πολλάκις, αὐξηθὲν δὲ ἐπὶ πλεῖστον, ὥστε καὶ εἰς παῤῥησίαν τῆς νομίσεως ἐκνικῆσαι. Dio Cass. lib. XXXVII. p. 21. — Besonders viele Weiber sollen sich zu den jüdischen Synagogen gehalten haben. cf. Act. XVII. 4. Der Grund mag darin liegen, daß sie jenem, den Männern gewiß vielfach anstößigen Ritus der Beschneidung nicht unterworfen waren. Einige meinen freilich, es sey auch mit den Weibern eine Art Beschneidung vorgenommen worden; indessen das scheint doch noch sehr problematisch zu seyn und wenigstens erst in spätere Zeit zu gehören. cf. Hermanni **Witsii** de oeconomia foederum Dei cum hominibus libri IV. cap. VIII. §. 10. (edit. Leovardiae 1677. p. 528) und **Lightfoot**. hor. ad Matth. III. 6. p. 219. Daß vornehmlich viele Weiber das Judenthum mit Begierde ergriffen, bestätiget auch Josephus, indem er von den Weibern zu Damaskus erzählt, daß sie fast alle sich dem jüdischen Cultus angeschlossen oder unterworfen hätten. ἐδεδοίκεσαν δὲ (οἱ Δαμασκηνοί, nämlich bei dem Wunsche alle bei ihnen wohnenden Juden aufzuheben, ἀνελεῖν) τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας, ἁπάσας πλὴν ὀλίγων ὑπηγμένας τῇ Ἰουδαϊκῇ θρησκείᾳ. de bell. Iud. lib. II. c. XX, 2. — Aber leider war jene Proselytenmacherei der Pharisäer oft nur ein Werk ihrer Heuchelei und ihres Eigennutzes. Da sie selbst in der Regel nur sehr oberflächliche Kenntnisse von der Lehre Mose's und der Propheten hatten und alles Heil in die Beobachtung der Ceremonien setzten: so war der Unterricht, den die Proselyten erhielten, höchst dürftig und elend. Daher nennt Christus die Pharisäer blinde Leiter der Blinden, Matth. XV. 14, und sagt mit ernster Wahrheit, daß sie Kinder der Geenna bildeten. Matth. XXIII. 15. a). Gerade der

a) Cf. Paulus, Kommentar bei ders. Stelle, 3 Thl. S. 360 ff. und die vortreffliche Erörterung Neander's, Kirchengesch. 1. Th. S. 88. 89.

nichtswürdige Eigennutz der Pharisäer bei ihrem bloß äußerlichen Bekehrungswerke soll die Veranlassung gewesen seyn, daß die Juden unter Tiberius aus Rom verjagt wurden. cf. Ioseph. Antiq. lib. XVIII. C. III. 6. Sueton. in Tib. 36.

Bei den Hebräern heißen die Proselyten גֵּרִים, advenae peregrini, Fremdlinge, von גּוּר, peregrinari. In der Apostelgeschichte werden sie mit dem allgemeinen Namen der Frommen und Gottesfürchtigen bezeichnet; so heißen sie εὐλαβεῖς Act. II. 5. εὐσεβεῖς καὶ φοβούμενοι τὸν θεόν X. 2. εὐσεβεῖς X, 7. σεβόμενοι XIII, 50. XVII, 4 und οἱ σεβόμενοι προσήλυτοι XIII. 43. Da dieß mit dem Bisherigen, namentlich auch mit dem Urtheile Jesu in Widerspruch zu stehen scheint: so kommen wir zu der Unterscheidung von zwei Graden der Judengenossenschaft. Eine dritte Art von Proselyten, welche שְׂכִירִים, μισθωτοί, mercenarii, Miethlinge, hießen, glaubte man wegen Exod. XII. 44. 45 annehmen zu müssen, aber ohne erheblichen Grund. Man unterscheidet Fremdlinge des Thors und der Gerechtigkeit.

Die Fremdlinge des Thors, גֵּרֵי הַשַּׁעַר, proselyti portae, waren diejenigen, welche nur auf gewisse Weise zum Judenthume übertraten, ohne sich dem ganzen Cerimonialgesetze zu unterwerfen, Beisassen, Land- und Hausgenossen der Juden. Der Name ist aus Exod. XX. 10. Deuteron. XIV. 21 entlehnt; doch hießen sie auch גֵּרֵי הַתּוֹשָׁב, proselyti domicilii, inquilini. Verpflichtet waren sie vorzugsweise auf die sogenannten sieben noachischen Gebote. Man glaubte nämlich, daß Gott dem Adam schon sechs Gebote gegeben, dem Noah dieselben wiederholt, zugleich aber ein siebentes hinzugefügt habe. Diese werden also angegeben.

1. עַל עֲבוֹדָה זָרָה, entsprechend dem ersten mosaischen Gebote; es war dadurch jede Abgötterei verboten, so wie Bilder- und Sternendienst; Annahme und Anbetung des einen wahren Gottes wurde nothwendig verlangt.

2. על ברכת השם entsprechend dem zweiten mosaischen Gebote; du sollst den Namen Gottes nicht lästern, nicht mißbrauchen, sondern anrufen, loben und preisen.

3. על שפיכות דמים, entsprechend dem fünften mosaischen Gebote, jeder Todtschlag, alles Blutvergießen war strenge untersagt, dessen durften auch Proselyten sich nie schuldig machen.

4. על גילוי עריות, eigentlich „Blöße aufdecken,“ welches für Ehebruch steht. Ies. XLVII. 3. Ezech. XVI. 8., daher entspricht dieß dem sechsten mosaischen Gebote.

5. על הגזל entsprechend dem siebenten mosaischen Gebote.

6. על הדינים zu richten; es ward dadurch überhaupt befohlen, die Obrigkeit zu ehren und nach Recht und Gerechtigkeit zu sehen.

7. על אבר מן החי, nicht von einem lebenden Thiere zu essen, bezieht sich auf Gen. IX. 4. cf. Actor. XV. 20. 29.

Diese Gebote stellt man gewissermaßen als die natürlichen, würdigen Gesetze dar, wornach alle Menschen sich zu verhalten hätten. Wenn nun Jemand dieselben annahm und das Bekenntniß derselben in Gegenwart dreier Zeugen ablegte: so durfte er unter den Juden und in den Städten des jüdischen Landes wohnen (peregrini habitationis, גֵּרֵי הַתּוֹשָׁב). Nach späterer Tradition nicht in Jerusalem, wegen der Heiligkeit der Stadt. Non allocant in ea (urbe) locum proselyto inquilino. Lightfoot. centuria chorographica Matthaeo praemissa. C. XXI. p. 44. aus Maimonid. Beth habbech. c. 7. Die Proselyten des Thors durften die Synagogen, aber was den Tempel betrifft, nur den Vorhof der Heiden besuchen; waren nicht genöthigt, ihre Erstgeburt zu lösen, den gewöhnlichen halben Seckel zu bezahlen, Etwas zu verzehnten, Erstlinge darzubringen, die Thorah zu lesen, den Sabbat zu feiern; verboten war ihnen die Paschafeier und Theilnahme an den Opfermahlzeiten. Auch standen sie nicht, wie die Ju-

den, unter dem Synedrium, sondern wurden von irgend einem Richter und selbst auf eines einzigen Augenzeugen Aussage zum Tode verurtheilt a). Die Hauptsache bei ihrer Aufnahme war gewiß, daß sie dem Götzendienste entsagten und sich zum Glauben an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge, bekehrten. Ob sie die Erwartung des Messias mit den Juden theilten, ist ungewiß; doch möchte man es fast vermuthen, da diese Hoffnung das ganze jüdische Leben und Religionswesen durchdrungen hatte und selbst von ihrem Monotheismus unzertrennlich zu seyn schien. Mancher konnte von der selbst unter Heiden sehr bekannten Judenhoffnung gehört haben und gerade dadurch zur völligen oder theilweisen Annahme des Judenthums gebracht worden seyn. Die Berichte der Alten über diesen Gegenstand stimmen sehr genau überein. *ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, ὡς κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον ἀπὸ τῆς χώρας τις αὐτῶν ἄρξει τῆς οἰκουμένης.* Ioseph. de bell. Iud. lib. VI, c. V, 4. Pluribus persuasio inerat, antiquis sacerdotum libris contineri, eo ipso tempore fore, ut valesceret oriens, profectique Iudaea rerum potirentur. Tacit. histor. lib. V. c. 13. Percrebuerat oriente toto vetus et constans opinio, esse in fatis, ut eo tempore Iudaea profecti rerum potirentur. Sueton. in Vespasian. c. 4. Das konnte denn auch den Proselyten nicht unbekannt bleiben, das ward von ihnen gewiß gläubig ergriffen.

Diese Fremdlinge des Thors nun sind aller Wahrscheinlichkeit nach jene *εὐλαβεῖς*, *εὐσεβεῖς* und *σεβόμενοι* oder *φοβούμενοι τὸν θεὸν* der Apostelgeschichte. Sie hatten die höheren Bedürfnisse des menschlichen Gemüthes erkannt, das Wahre und Gute des Judenthums sich zu eigen gemacht, die leeren äußerlichen Gebräuche aber ver-

---

a) Lundius Lev. Priesterth. IV. Buch. c. XXIII. p. 840 ff. c. XXV. p. 854 ff.

schmäht. Daher bildeten sie, wie Neander Kirchengeschichte 1 Thl. S. 89 f. mit Recht sagt, oft ein medium, um das Evangelium von den Juden zu den Heiden zu bringen, weil bei ihnen dem Christenthume nicht so viele Vorurtheile entgegenstanden, als bei gebornen und völligen Juden. Doch kam freilich auch der Fall vor, daß ein Proselyt des Thors, weder Heide noch Jude, ganz ohne Religion war. Ueber solche inter utrumque viventes führt Neander l. l. eine ergreifende Schilderung des Dichters Commodian an; und insofern hatte Christus auch sie mit vor Augen, da er von *υἱοῖς γεέννης* sprach.

Die Fremdlinge der Gerechtigkeit, גֵּרֵי הַצֶּדֶק, proselyti iustitiae, nahmen auch das ganze Cerimonialgesetz an und wurden förmlich dem Judenthume einverleibt, hießen deßhalb auch wohl גֵּרֵי בְּנֵי־בְרִית, peregrini filiorum foederis, (wie Petrus auch die Juden selbst *υἱοὺς τῆς διαθήκης* nennt, Actor. III. 25); und גֵּרִים גְּרוּרִים, advenae tracti, sofern man dachte, daß Gott selbst sie gleichsam herbeigezogen habe. cf. Ierem. XXXI. 3. Cant. Cantic. I. 4. Ioh. VI. 44. So sagt die Gemara, die spätere Proselytenmacherei tadelnd, zu David's und Salomo's Zeit habe es keine Fremdlinge gegeben, als welche von Gott selbst herbeigezogen worden. Abhodah Saroh. XXIV. 1. Das Wort הַצֶּדֶק steht hier ungefähr in dem Sinne, wie Christus sagt, es gebühre ihm alle Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) zu erfüllen. Matth. III. 15. — Die Aufnahme dieser eigentlichen Judengenossen war feierlich: nach vorhergegangener Lustration wurden sie beschnitten und brachten alsdann ein Opfer dar. Wenigstens ist dieß die wahrscheinliche Reihenfolge. Auch bei den Essäern geschah die Abwaschung nicht erst bei der wirklichen Aufnahme in ihren Orden, sondern schon früher als vorläufiger Ritus. Machte indessen bei der Proselytenweihe die

Beschneidung den Anfang: so mußte die Lustration einige Tage später vor sich gehen, weil sonst das Wasser die Wunde vor der bei Erwachsenen namentlich immer schmerzlichen Operation gefährlich machte. Jetzt soll in vorkommenden Fällen die Proselytentaufe der Juden erst einige Tage nach der Beschneidung vor sich genommen werden. Durch eine dreifache Weihe traten angeblich einst die Israeliten ein in das Bündniß mit Gott, durch Taufe (Exod. XIX. 10, wo aber nur vom Waschen der Kleider die Rede ist), durch Beschneidung (Exod. XII. 48) und durch ein Opfer (Exod. XXIV. 5.). Daher sagt Maimonides, der gelehrte und gesetzkundige Jude, בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן Hilcoth Ischure Biah. cap. XIII. 1. und hatte dabei gewiß Gem. Babylon. Cherithuth. IX. 1. vor Augen, wo es heißt, die Weihe der גֵּרִים geschehe durch Beschneidung, מִילָה, Taufe, טְבִילָה, und Blutvergießen, הרצאת דמים, welches dem קָרְבָּן, weil auf Exod. XXIV. 5 verwiesen wird, entspricht.

Was nun zunächst das טְבִילָה betrifft (von טָבַל untertauchen), die sogenannte Proselytentaufe: so ist das Alter und die Einführung derselben ein Gegenstand vieler gelehrter Untersuchungen gewesen. Besonders seit Seldenus (de iure nat. et gentium) und Lightfoote (hor. Hebr. ad Matth. III. 6. p. 218 sqq.) ward die Annahme ziemlich allgemein beliebt, daß die jüdische Proselytentaufe lange vor Christi Zeit üblich gewesen, die johanneische aber, so wie die christliche Taufe davon abzuleiten sey. Doch wie diese Ansicht gleich Anfangs heftigen Widerspruch fand (vor Allen durch Gottl. Wernsdorf), so ist der Streit bis auf die neueste Zeit fortgeführet worden, und man darf noch jetzt kaum mit voller Entscheidung sagen, daß die Acten gänzlich geschlossen seyen. Unter den Neuern haben sich vornehmlich Jahn in seiner Archäologie, Kuinöl in seinem Kommentar und Prälat Ernst Gottlieb von Bengel in ei-

ner eigenen Schrift über das Alter der jüdischen Proselytentaufe, für, aber K. R. Paulus im Kommentar, Bauer in der gottesdienstlichen Verfassung und in seiner biblischen Theologie des N. T., und vorzugsweise Schneckenburger in der Schrift über das Alter der jüdischen Proselytentaufe und deren Zusammenhange mit dem johanneischen und christlichen Ritus (Berlin 1828) gegen eine eigentliche Taufe vor Johannes erklärt. Es sey mir erlaubt, nur einige Hauptpuncte hervorzuheben.

1. Zu leugnen ist nicht, daß die Taufe, welche Johannes vornahm und Christus einsetzte, von den Evangelisten ohne alle weitere Erläuterung erzählt wird und als solche keinem Menschen auffallend zu seyn schien. cf. Matth. III. 6 ff und die Parallelstellen, so wie Joh. I. 25. IV. 1. 2, und Matth. XXVIII, 19. Dieß ist noch immer der wichtigste Grund für das vorchristliche Alter der Proselytentaufe, entscheidend indessen ist derselbe keineswegs. Vielmehr scheint die Frage Jesu: τὸ βάπτισμα Ἰωάννου πόθεν ἦν, ἐξ οὐρανοῦ, ἢ ἐξ ἀνθρώπων; Matth. XXI. 25. jene Taufe Johannis als ein neu entstandenes Institut darzustellen; so wie die Frage der Pharisäer: τί οὖν βαπτίζεις, εἰ σὺ οὐκ εἶ ὁ Χριστὸς, οὔτε Ἠλίας, οὔτε προφήτης; Joh. I. 25. andeutet, daß man eine solche ausserordentliche Handlung wohl von einem besonderen göttlichen Gesandten erwartete, keineswegs aber bei jeder Proselytenweihe gewohnt war. Daher wurde auch Johannes κατ' ἐξοχὴν der Täufer genannt, woraus nicht ohne Wahrscheinlichkeit geschlossen wird, daß sein actus baptismalis nicht bloß dem Zwecke, sondern auch der Form nach etwas Neues war. Vielleicht dürfte man auch an die Stelle erinnern, wo Petrus sagt: die Taufe sey nicht σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, Abthun des Unflaths am Fleische (als Anspielung auf die altherkömmlichen jüdischen Waschungen und Reinigungen), sondern eine neue

sinnbildliche Handlung von ernster, heiliger Bedeutung, συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν. 1 Petr. III. 21.

2. Es bleibt immer schwierig, den Ursprung des später doch wirklich eingeführten Taufritus bei jüdischen Proselyten zu erklären, da die Juden denselben von den ihnen so verhaßten Christen, wie man denken sollte, nicht werden angenommen haben. Allein nichtsdestoweniger ist doch zweifelsohne die jüdische eine Nachahmung der christlichen Taufe. Bei den Talmudisten ist das Bestreben zu sichtbar, die Taufe grade deßhalb als etwas ganz Gewöhnliches darzustellen, um sie als ein uraltes Institut erscheinen zu lassen und ja nicht den Glauben zu befördern, als ob sie aus der christlichen abgeleitet sey. Bei dieser Annahme eines absichtlichen Bestrebens der Rabbinen hat das Argument Kuinöl's kein Gewicht mehr, welches er von der Erwähnung des Opfers neben der Taufe hernimmt, sacrificia afferri poterant tantum stante adhuc templo, unde sequitur, baptismum proselytorum in usu fuisse ante templi Hierosolymitani destructionem. Comment. vol. I. p. 70.

3. Wenn man anführt, daß die Weiber, weil sie nicht beschnitten werden konnten, schon längst getauft worden seyen: so war dieß eine pharisäische Satzung, die gewiß nicht als so alt angenommen werden darf, die niemals allgemeine Gültigkeit hatte und worauf man sich gar nicht berufen könnte, wenn wirklich auch an den Weibern eine Art Beschneidung sollte vorgenommen worden seyn.

4. Die größte Schwierigkeit bei der Annahme, daß schon vor der Zeit Christi eine Proselytentaufe üblich gewesen sey, und daher zugleich der entscheidendste Grund gegen das hohe Alter derselben, liegt in dem gänzlichen Stillschweigen, welches alle Schriften vor und bald nach Christi Geburt darüber beobachten. Das alte Testament, die Apokryphen und die Bücher des neuen Testaments erwähnen nichts davon; eben so alle echten Targumim, der Brief des Barnabas, die Schriften Justin's des Mär-

tyrers und selbst noch des Tertullian, obgleich oft nahe Veranlassung dazu gewesen wäre, und der letzte sogar ein eigenes Buch de baptismo schrieb. Freilich sagt eine Stelle im Targum des Jonathan in Bezug auf einen Sclaven, ob er das Pascha essen dürfe: „circumcides eum et baptizabis eum," ad Exod. XII. 44. cf. Paulus, Kommentar, 1. Theil S. 194; allein wenn auch der Schluß von der Taufe (oder vielmehr nur von dem Waschen, der Reinigung) eines Sclaven vor dem Essen auf eine gewöhnliche Proselytenweihe durch die Taufe nicht höchst übereilt wäre: so gehört ja, wie bekannt, dieß Targum des Pseudo-Jonathan keineswegs in die früheste Zeit. Die Alexandriner erklären מִתְיַהֲדִים, Esth. VIII. 17. [a]) nicht bloß durch Ἰουδάϊζον, sondern setzen περιετέμοντο hinzu; allein von einer Taufe ist die Rede nicht. Ferner Philo und Josephus wissen nichts von einer Taufe, was, wenn dieselbe für einen üblichen Ritus galt, unbegreiflich wäre. Josephus namentlich hätte bei einer doppelten Veranlassung, man möchte sagen, davon reden müssen, wenn er sie gekannt hätte, da er die Einverleibung der Idumäer und Ituräer in das Judenthum erzählt und die Beschneidung allein ausdrücklich erwähnt. cf. die beiden oben (S. 684) angeführten Stellen, Antiq. lib. XIII. c. IX. 1. XI. 3. Ferner die griechischen und römischen Klassiker, so oft sie auch jüdische Sitten und Gebräuche berühren und verspotten, namentlich die Satiriker, Horaz, Juvenal, Persius, Martial, enthalten nichts, was zur Bestätigung eines jüdischen Taufritus dienen könnte. Man hat allerdings viel Gewicht gelegt auf Arrian's Zeugniß; er sagt: *ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται. ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τοῦ βεβαμμένου καὶ ᾑρημένου, τότε καὶ ἔστι τῷ ὄντι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* Diss. Epictet. II. 9. Allein was

---

a) Cf. oben S. 683.

ist aus diesem einzigen, allgemeinen und unbestimmten Ausdrucke zu beweisen? Noch dunkler und zweideutiger für diesen Gebrauch ist die Stelle als Zeugniß, welche man aus dem Tacitus anführt: Transgressi in morem eorum (Iudaeorum), idem usurpant, nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere Deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere, etc. histor. lib. V. 5.

Es bleiben also nur die Zeugnisse des Talmud übrig. Allein selbst die Mischnah (um 190 nach Chr. entstanden) gibt nur eine einzige, sehr unsichere Spur. Es ist davon die Rede, wer das Pascha essen dürfe und es wird eine Verschiedenheit der Ansicht zwischen der Schule Schamai's und Hillel's angeführt, da heißt es: גר שנתגייר ערב פסח בית שמאי אומרים טובל ואוכל את פסחו לערב ובית הלל אומרים הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר. Proselytus, qui proselytizatur vesperiis paschatis, schola Schamaeana dicit, baptizetur et comedat pascha suum vespere; Hilleliana dicit, qui separat se a praeputio, est ac si se separaret a sepulchro. Pesachim. cap. VIII. misn. 8. Hier bezieht sich טובל offenbar auf die nöthige Reinigung vor dem Essen. cf. Marc. VII. 4.

Aber noch mehr. Auch die Zeugnisse der älteren oder jerusalemischen Gemara (aus der Mitte des 3ten Jahrh. nach Chr.) sind schwankend. Die beiden bedeutendsten sind: Milites erant Hierosolymis, qui se baptizarunt et comederunt paschata sua vespere (וטבלו ואכלו פסחים לערב). Pesachim. XXXVI. 2. und R. Hezekiah dicit, ecce, invenit infantem eiectum ac baptizat eum. Iebhamoth. VIII. 4. cf. Lightf. und Paulus ad Matth. III. 6. — Die babylonische Gemara aber kann, weil sie aus so später Zeit (aus dem Anfange des 6ten Jahrh.) ist, nicht als beweisend betrachtet werden. Sonst ist die Stelle freilich schlagend, wo gesagt wird אין גר עד שימול ויטבול, Keiner ist Proselyt, bis daß er beschnitten und getauft worden. cf. Lightfoot. l. l. Auch wird förmlich zwischen der Proselytentaufe,

טבילת גרות, und der Abwaschung oder Reinigung in anderer Hinsicht, טבילת נדה, unterschieden. Aber diese Zeugnisse können für das hohe Alter der Proselytentaufe eben so wenig beweisen, als die noch späteren eines Maimonides und anderer Rabbinen.

Man muß wohl bei dem Resultate stehen bleiben, welches de Wette Arch. §. 246. (1ste Aufl. S. 303 f.) so angibt: „es ist wahrscheinlich schon in sehr alten Zeiten mit der Proselytenweihe eine Art von Lustration verbunden gewesen, woraus die Proselytentaufe entstanden ist.“ Diese altübliche Lustration darf denn auch als die gemeinsame Quelle der johanneischen, christlichen und jüdischen Taufe angesehen werden. Jeder Jude mußte, wenn er unrein geworden war, sich einer Lustration unterwerfen. Da nun nichts mehr verunreinigen konnte, als Götzendienst: so wurde der Heide als völlig unrein betrachtet und mußte, wenn er Jude werden wollte und wahrscheinlich ehe er beschnitten werden durfte, gereinigt werden. Notandum certe, sagt Lightfoote, ad Marc. XIV. 12. p. 652, Proselytos eodem die proselytos factos et comedentes pascha, idque, ut videtur, absque circumcisione, sed baptismo solo (i. e. rectius lustratione sola) admissos. Vielleicht folgte nachher nochmals eine Lustration (später die wirkliche Proselytentaufe), weil die Schule Hillel's sagte (cf. S. 694), wer sich vom Heidenthume trenne, sey eben, als wer sich vom Grabe trenne, und, setzt die Glosse hinzu, opus habet purificatione septiduana. Lightf. ibid. Ueber solche Lustrationen bei den Juden überhaupt sind zu vergleichen die Stellen Gen. XXXV. 2. Exod. XXIX. 4. XXX. 18. Lev. VIII. 6. XIV. 27. XV. 13. 2 Reg. V. 10. Ezech. XXXVII. 23. Iudith. XII. 6—10. In der letzten Stelle kommt auch der Ausdruck ἐβαπτίζετο vor, wie Ioh. III. 25. καθαρισμός für Taufe steht. cf. Hebr. IX. 10.

Die Beschneidung der Judengenossen, מילה, geschah in Gegenwart dreier Zeugen: גר צריך שלושה, pro-

selytus opus habet triumviratu. Lightf. p. 222, aus Iebhamoth. In dem dabei gewöhnlichen Segenswunsche wurde Gott als Herr und König der Welt angerufen und dafür gepriesen, daß er die Juden mit seinen Geboten geheiliget und ihnen befohlen habe, die Fremdlinge zu beschneiden und das Blut des Bundes aus ihnen herauszulocken; cf. Exod. XII. 48. Da die Beschneidung das alte von Gott verordnete Bundeszeichen seines Volkes war: so durfte sie bei den Fremdlingen der Gerechtigkeit durchaus nicht fehlen. Ein wahrer Jude zu seyn ohne Beschneidung war nicht wohl möglich. Daß es aber יִשְׂרָאֵל עָרֵל (Israelitas praeputiatos), ja selbst כֹּהֵן עָרֵל (sacerdotes praeputiatos) geben konnte, kann gar nicht als Ausnahme gelten, weil dieß nur in solchen Fällen gestattet war, wenn der erste, zweite und dritte Sohn an der Beschneidung gestorben war. cf. Lightf. ad 1 Cor. VII. 19. p. 195. — Alle sonstige Beobachtung des Gesetzes und die Annahme jüdischer Lehren machte nur zum Proselyten des Thors. Ein Rabbi Ananias freilich soll seinem Freunde, dem zum Judenthume bekehrten Könige Izates von Adiabene, die Beschneidung widerrathen und gesagt haben, er wolle sich nicht der Gefahr aussetzen, Dinge, welche für den König ungeziemend wären, empfohlen zu haben; der König könnte auch ohne Beschneidung die Gottheit verehren, wenn er nur sonst die Sitten der Väter annehmen wollte. „*δεδοικέναι γάρ, ἔλεγε, μὴ τοῦ πράγματος ἐκδήλου πᾶσι γενομένου κινδυνεύσειε τιμωρίαν ὑποσχεῖν, ὡς αὐτὸς αἴτιος τούτων, καὶ διδάσκαλος τῷ βασιλεῖ ἀπρεπῶν ἔργων γενόμενος. Δυνάμενον δὲ αὐτὸν, ἔφη, καὶ χωρὶς τῆς περιτομῆς τὸ θεῖον σέβειν, εἴγε πάντως κέκρικε ζηλοῦν τὰ πάτρια τῶν Ἰουδαίων. τοῦτο εἶναι κυριώτερον τοῦ περιτέμνεσθαι.*“ Allein Josephus, welcher uns dieß erzählt, Antiq. lib. XX. c. II. 4, sagt doch, daß der König selbst Gewissenszweifel hatte, ob er denn auch ohne Beschneidung ein rechter Jude seyn könnte. Ananias redete offenbar so auf Befehl der

Helena, der Mutter des Königs: wie würde er sonst, wenn er ein echter Jude war, mit so geringschätzigen Worten von der Beschneidung geredet haben! Fast scheint auch das τὸ θεῖον σέβειν (wie σεβόμενος τὸν θεὸν in der Apostelgeschichte) nur auf einen Proselyten des Thors zu gehen. Später, als ein Eiferer aus Galiläa, Namens Eleasar, nach Adiabene kam, ließ sich Izates wirklich beschneiden. Sobald aber Jemand beschnitten war, mußte er auch das ganze jüdische Gesetz halten. Daraus erklärt sich, was Paulus sagt, μαρτύρομαι δὲ παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ, ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι. Gal. V. 3.

Das Opfer, קָרְבָּן, oblatio, welches der neue Judengenosse Gott darbringen mußte, war ein Rind oder Lamm, als Brandopfer, oder doch ein Paar Tauben. Er stand auch darin ganz gleich mit einem erst für rein erklärten, z. B. von einem Aussatze geheilten Menschen. cf. Lev. XIV. 10—14. 21. 22. Eine ganz analoge Erminderung fand bekanntlich bei der Lösung der Erstgeburt statt, nach Lev. XII. 6. 8. cf. Luc. II. 24.

Der Einweihung selbst ging eine Prüfung voran. Der Convertend ward gefragt, ob er auch aus irdischen Rücksichten das Judenthum annehme? Wenn er das verneinte, so stellte man ihm die Beschwerlichkeiten vor, welche die Erfüllung des Gesetzes mit sich bringe und erwähnte der schweren die Uebertreter treffenden Strafen. Doch um nicht allzusehr ihn zu schrecken, erinnerte man auch an die Belohnungen, welche Gott denen, die seinen Bund halten werden, verheißen habe. cf. Lightfoote p. 222. sq. Holberg's Jüd. Gesch. 2ter Thl. S. 94 f. — Diese Judengenossen der Gerechtigkeit wurden alsdann vom Synedrium öffentlich anerkannt und im Ganzen wie alle wirklichen Juden angesehen und behandelt: sie waren durch ihre dreifache Weihe בְּנֵי הַבְּרִית geworden, in die Rechte der Kinder Israel eingetreten und hatten deßhalb in reli-

giöser und gottesdienstlicher Hinsicht alle Rechte, Freiheiten und Verpflichtungen der Uebrigen. כְּיִשְׂרָאֵל לְכָל דָּבָר, Lightfoot. p. 224. cf. Num. XV. 15. So konnten sie auch in den Synagogen Vorleser seyn, nur daß sie alsdann die Stelle des siebenten und letzten einnahmen. In bürgerlichen Verhältnissen fanden mehr einzelne Beschränkungen statt. Der גֵּר הַצֶּדֶק durfte freilich ein jüdisch gebornes Weib nehmen; aber es war z. B. keinem Priester verstattet, die Tochter eines solchen Proselyten zu heirathen. cf. Ezech. XLIV. 22. und Lightfoot. ad Luc. I. 5. p. 712. Denn es wachte strenge Sorgfalt darüber, *ὅπως τὸ γένος τῶν ἱερέων ἄμικτον καὶ καθαρὸν διαμένῃ.* Ioseph. contr. Apion. lib. I. §. 7. cf. Antiq. lib. XI. c. III. 10. und c. V. 3. — *λελύκασι τοὺς πατρῴους νόμους ἀλλοεθνεῖς ἠγμένοι γυναῖκας καὶ τὸ ἱερατικὸν γένος συγκεχύκασι.* Ferner, des Proselyten Kinder wurden als rechte Juden betrachtet; er selber aber behielt doch immer den Namen eines Juden aus den Fremdlingen. Daher wußte es jeder eigentliche Jude nicht ohne Stolz hervorzuheben, daß er ein Jude von Natur, ein Hebräer von Hebräern sey, wie dieß selbst Paulus von sich rühmt. Gal. II. 15. Phil. III. 5. — Auch konnte der Judengenosse kein öffentliches Amt, weder im Frieden noch im Kriege, bekleiden, niemals Mitglied des Synedriums werden und stand ziemlich den Freigelassenen gleich. Merkwürdig ist die Stelle גֵּר שֶׁנִּתְגַּייר כְּקָטָן שֶׁנּוֹלַד דָּמֵי, ein geweiheter Judengenosse ist wie ein neugebornes Kind. Lightf. ad Ioh. III. 3. p. 984. aus Iebhamoth. Dieß dient nicht nur zur Erläuterung des *γεννηθῆναι ἄνωθεν* Ioh. III. 3. und *καινὴ κτίσις* 2 Cor. V. 17. cf. 1 Petr. I. 23; sondern damit hängt auch die seltsame Bestimmung zusammen, daß ein Proselyt, wenn er nicht noch nach seiner Weihe Kinder gezeugt hatte, keine Erben hinterließ, sondern sein Vermögen res nullius war, dessen sich Jeder bemächtigen konnte. Ein solcher Mensch hatte eine ganz andere Natur angenommen; alle seine

vorige Verwandtschaft hörte auf und war für ihn ausgestorben, Selden. de successu lib. I. c. 26; wie denn ja alle Heiden (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת, Völker der Erden) von den eingebildeten Juden als Todte betrachtet wurden. Lightf. ad Luc. IX. 60. p. 785. — Eben daraus wurde auch die Erlaubniß hergeleitet, daß ein Proselyt seine eigene Schwester und leibliche Mutter heirathen dürfe. Nur so wird es erklärlich, daß Jemand zu Korinth, auf Recht und Sitte der Juden vertrauend, seine Mutter (wenn auch wahrscheinlich nur seine verwittwete Stiefmutter) geheirathet hatte: *ὥςτε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν.* 1 Kor. V. 1. Denn sonst stand, nach römischen Gesetzen, die Strafe der Deportation selbst auf geringern Verbrechen. Si quis viduam vel alii nuptam cognatam, cum qua nuptias contrahere non potest, corruperit, in insulam deportandus est. Digest. lib. XLVIII. tit. XVIII. 5. Den Juden aber war es erlaubt, nach ihren Satzungen zu leben (Ioseph. Antiq. lib. XVI. c. VI. 1. und öfter), besonders zu heirathen. Vielleicht gerade weil solche blutschänderische Ehen öfter vorkommen mochten, nahm man ihnen jene Freiheit. Nemo Iudaeorum morem suum in coniunctionibus retineat, nec iuxta legem suam nuptias sortiatur. Codicis lib. I. tit. IX. de Iudaeis et Coelicolis 7. cf. Joh. Dav. Michaelis Einl. in die göttl. Schriften des neuen Bundes. 2ter Thl. §. 137. (2te Aufl. S. 1353 ff.)

Nachdem die Juden ihren Tempel verloren und aufgehört hatten ein selbstständiges Volk und einen Staat zu bilden, konnte natürlich von Proselyten des Thors gar nicht mehr die Rede seyn. Aber die Rabbinen stellen dieß als ein Glück dar, sagen den bloßen גֵּרִים viel Böses nach und meinen, von ihnen rühre alles Unheil des Volkes her. קשים גרים לישראל בספחת noxii sunt proselyti Israeli ut scabies; und an einer andern Stelle:

Digitized by Google

גרים והמשחקים בתינוקות מעכבין את המשיח, proselyti et paederastae impediunt adventum Messiae. Lightfoot. ad Matth. XXIII. 15. p. 430 aus Babyl. Niddah. Dieß darf man nur auf die Proselyten des Thors beziehen; denn von den andern heißt es, sie seyen Gott besonders angenehm. Lightf. ad Ioh. XX. 29. p. 1146. — Je mehr sich das Christenthum ausbreitete, desto mehr verschwand die Hoffnung der Juden, Proselyten zu machen. Doch ist der Talmud voll von Mährchen, daß Heiden und Christen, hohen und niederen Standes, sich zum jüdischen Glauben bekehrt haben. Unter andern wird die wunderbare Bekehrung des Kaisers Antoninus ausführlich erzählt, Abhodah Sarah. I. Er soll sich haben beschneiden und taufen lassen und als frommer gläubiger Jude gestorben seyn, Marc-Aurel der stolze, hochmüthige Stoiker! —

Recensionen.

Digitized by Google

1.

1) Recension der Richterschen Schrift: Die Lehre von den letzten Dingen, von C. H. Weiße. Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, September 1833. Num. 41. 42.

2) Recension der Richterschen Schrift: Die neue Unsterblichkeitslehre, von C. Fr. Göschel. — Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, Januar 1834. Erster Artikel Num. 1—3. Zweiter Artikel Num. 17—19.

3) Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums, von C. H. Weiße. Dresden, Grimmersche Buchhandlung 1834. 92 S. 8.

4) Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer, von J. H. Fichte. Elberfeld, Büschlersche Buchhandlung 1834. 204 S. 8.

5) Recension der Fichteschen Schrift: Die Idee der Persönlichkeit rc. rc., von C. H. Weiße. Blätter für litterar. Unterhaltung, October 1834. Num. 286.

Drei ausgezeichnete Philosophen sehen wir in den angeführten Schriften und Recensionen mit Untersuchungen beschäftigt, die die lebhafteste Theilnahme der Theologen

in Anspruch nehmen. Sie betreffen einen Gegenstand, der für unsern Glauben unstreitig von der höchsten Bedeutung ist, die Fortdauer des menschlichen Individuums nach dem Tode. Die Art, wie diese Untersuchungen geführt werden, ist eben so musterhaft durch Ruhe und Würde des Tones in der wechselseitigen Bestreitung, wie durch gründliche Schärfe und rückhaltslose Offenheit des wissenschaftlichen Verfahrens. Die Verfasser sind überdieß sämmtlich einverstanden in dem aufrichtigen Glauben an die erhabenen Verheißungen, mit denen das Evangelium uns Bürgschaft leistet für unsere Zukunft, und ihr gemeinsames Streben ist eben dieses, den im Glauben erfaßten Gegenstand dieser Verheißungen wissenschaftlich zu begreifen in seinem Grunde und Zusammenhange. Ist es im Allgemeinen gewiß eine erfreuliche Erscheinung, die philosophischen Bestrebungen unserer Zeit immer bestimmter den wesenhaftesten und concretesten Interessen des christlichen Glaubens, von denen die Philosophie in der nächsten Vergangenheit entweder gar nicht berührt zu werden schien, oder die ihr nur zu einer Symbolik für abstracte Begriffe dienen mußten, sich zuwenden zu sehen, so ist es doppelt erfreulich, wenn dieß mit solchem Ernste, getragen von einer so gediegenen Gesinnung, geschieht, wie hier. Bei dieser Wichtigkeit der vorliegenden Schriften und Aufsätze bedarf Ref. wohl keiner Entschuldigung, daß er es übernimmt, Recensionen zu recensiren. Was uns hier in der Form der Recension geliefert wird, ist überdieß mehr als bloße Recension; es sind zugleich selbstständige Abhandlungen, die die Untersuchung des Gegenstandes jedesmal um einen Schritt weiter bringen. Und so bieten uns diese Schriften und Recensionen einen Faden dar, an welchem wir den Fortschritt des philosophischen Denkens über die Unsterblichkeit des Individuums von Stufe zu Stufe verfolgen können.

Schleiermacher — man erlaube uns, diese Erörterungen an ihn anzuknüpfen, theils weil es uns so am

leichtesten scheint, minder kundige Leser über die eigentliche Lage der ganzen Sache zu orientiren, theils weil ganz kürzlich ein ausgezeichneter Schüler des großen Theologen über ihn in Betreff des Glaubens an Unsterblichkeit Behauptungen aufgestellt hat, die zu einer berichtigenden Erläuterung seines Verhältnisses zu diesem Glauben dringend auffordern. — Schleiermacher war es, der an der Schwelle dieses Jahrhunderts in seinen Reden über die Religion unter andern Paradoxieen auch durch seine kecke Polemik gegen die Hoffnungen auf persönliche Fortdauer ein allgemeines Aufsehen erregte. Man darf wohl sagen, daß damals unter den durch Geist und Bildung Ausgezeichnetsten der Nation die Meisten stillschweigend oder ausdrücklich darin übereingekommen waren, daß es schlecht stehe um die Grundlage dieser Hoffnungen; dennoch erregte es das Befremden der Zeit, einen Geistlichen in einer an ein größeres Publicum gerichteten Schrift mit dieser Verneinung so entschieden hervortreten zu sehen.

Um seine Polemik zu verstehen, müssen wir den Gegner kennen, den sie angreift. Diesen dürfen wir nicht mühsam suchen, sondern er ist uns überall gegenwärtig in den noch heut zu Tage unter den sogenannten Gebildeten herrschenden Vorstellungen von dem jenseitigen Leben. Das Erste in diesen Vorstellungen ist, daß nur der Seele die Zukunft gehöre, nicht auch dem Leibe, welcher vielmehr der Vernichtung auf ewig übergeben wird. Wenn hier die Schwierigkeit sich geltend macht, daß es unmöglich ist, endliche Wesen, deren Daseyn ein rein geistiges ist, in irgend einer Gemeinschaft und wechselseitigen Mittheilung sich zu denken, so sucht man sie auf ganz äußerliche Weise zu heben, indem man die Seele mit einem neuen Körper, wie mit einem Gewande, sich bekleiden läßt, ohne dessen wesentliche Identität mit dem gegenwärtigen festzuhalten. Das Andere ist, daß man dem jenseitigen Daseyn der Seele nun auch keinen andern Inhalt zu geben

weiß, als die irdische Seite des menschlichen Lebens, etwa auf eine höhere Potenz erhoben, von einigen Hemmungen und Uebelständen befreit, wie es sich eben Jeder nach seiner besondern subjectiven Neigung zu construiren beliebt. Die irdische Wißbegierde träumt von Reisen durch alle Sterne. Der Drang zum praktischen Wirken denkt sich die Fortsetzung seiner Lieblingsthätigkeiten. Das gefühlvolle Herz schwärmt in der Vorstellung von dem Wiedersehen aller seiner Lieben. Namentlich in der leztern Beziehung hat unsere Zeit eine ganz unerschöpfliche Sentimentalität in der beliebigen Ausmalung dieser Vorstellungen geoffenbart, ohne in der Regel die wesentlichen Bedingungen solches Wiedersehens und der unvergänglichen Freude daran sich irgendwie klar zu machen. Wer hat nicht Menschen mit nassen Augen schwärmen sehen in der Aussicht auf Wiedervereinigung mit ihren vorangegangenen Lieben, die im Leben mit ihnen nicht zusammenseyn konnten, ohne sich wechselseitig mannigfach unangenehm zu berühren? Wurde ihnen schon hier ein ununterbrochenes Zusammenseyn auf längere Zeit zur Last, so müßte, so lange ihr Herz wesentlich dasselbe bleibt, so lange der dunkle Kern der Selbstsucht nicht vernichtet ist, eine ewige, unzertrennliche Gemeinschaft ihnen zur unerträglichen Qual werden, schon für sich selbst vollkommen hinreichend, ihnen das jenseitige Daseyn zur Hölle zu machen. — Wir wollen keineswegs verkennen, daß in jenen Vorstellungen zum Theil Wahrheit ist, und daß sie, aufgenommen in einen höhern Zusammenhang, ihre Geltung haben; aber in der Gestalt, in welcher sie unter uns umlaufen, und sich z. B. auch in Predigten leider oft genug vernehmen lassen, sind sie ganz haltlos.

Es ist sehr begreiflich, daß dieses wunderliche, in sich widersprechende Gemisch von abstractem Spiritualismus und bloß sinnlichen Vorstellungen und Erwartungen, welches sich noch dazu herausnahm, als Unsterblichkeitsglaube

der Aufgeklärten und Gebildeten auf die im biblischen und kirchlichen Glauben enthaltene Hoffnung einer Auferstehung des Leibes vornehm herabzusehen, einem so kräftigen und scharfen Denker, wie Schleiermacher, entschiedenen Widerwillen erwecken mußte. Auch konnte es ihm unmöglich Respect einflößen für die so gestalteten Hoffnungen auf individuelle Fortdauer, wenn der Kantische Kriticismus die Beweise für dieselbe zur Vorderthür mit Gepränge hinaustrieb aus der Metaphysik, um sie dann als praktische Postulate einer zukünftigen Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit zur Hinterthür wieder hereinzulassen — unstreitig eine der schwächsten Stellen in Kant's ganzem Gedankenzusammenhange. Gegen diese Gegner gerichtet, hat Schleiermacher's Polemik unleugbar etwas Frisches und Tüchtiges, und es vermochte der Unsterblichkeitsglaube, nachdem er sich selbst das Herz ausgerissen, auf dem Gebiete des Gedankens sich nicht mehr zu behaupten gegen die überlegene Macht des Zweifels. Doch dürfen wir nicht verschweigen, daß es ja auch damals nicht an frommen Gemüthern gefehlt hat, die den leuchtenden Diamant der christlichen Hoffnung, vielleicht in unscheinbarer Verhüllung, treu in sich verwahrten, und vor Allem, in der heiligen Schrift selbst lag ihre wahre Gestalt offen vor, so daß es immer auffallend bleibt, daß Schleiermacher diese so gar nicht berücksichtigte.

Seit jener Zeit hat es Gott gefallen, das fast erloschene religiöse Leben in unserm Vaterlande wieder zu wekken und zu verbreiten, und damit hat sich denn auch in Beziehung auf den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode die Lage der Sachen sehr verändert. Wo irgend wahre christliche Gesinnung lebendig wurde, da gewann die Hoffnung auch von selbst einen unendlich höhern Gegenstand, die vollendete Offenbarung des Reiches Gottes, die durch keine Sünde mehr getrübte Gemeinschaft mit Gott in Christo und mit allen Genossen dieses Reiches. Auch auf phi-

losophischem Gebiete geschahen bedeutende Schritte zu einem tiefern Verständnisse jener Hoffnung und ihrer Bedingungen, und hier ist besonders zu verweisen auf Steffens Schriften, namentlich auf seine Karikaturen des Heiligsten. Die in diesen Schriften gegebene tiefere Auffassung der Begriffe Persönlichkeit, Eigenthümlichkeit gehört gewiß zu den lebendigen, verheißungsvollen Keimen zukünftiger philosophischer Entwickelungen, wie sie denn auch auf die Philosophie des jüngern Fichte einen bedeutenden bildenden Einfluß geübt zu haben scheint. Im Gegensatze gegen die unter den Philosophen damals herrschende Ansicht, daß nur das Allgemeine das Wahre und Wesentliche, das Individuelle das Geringe, Nichtige, Vergängliche sey, zeigte Steffens, wie die Sünde vielmehr gerade die Verhüllung der wahren Individualität ist, wie sie es ist, die die Entfaltung und Offenbarung der reinen Urgestalt jeder menschlichen Eigenthümlichkeit, des göttlichen Gedankens, nach welchem sie geschaffen ist, hemmt und unterdrückt. Die besonders durch Schelling ganz umgewandelte Ansicht von dem Verhältnisse des Leibes zur Seele konnte zwar Anfangs scheinen den Hoffnungen auf ein zukünftiges Daseyn nichts weniger als günstig zu seyn; dennoch ist sie durchaus als Vorstufe anzusehen zum tiefern Verständniß und zur richtigern Würdigung des wahren ursprünglichen Inhaltes der christlichen Hoffnung. — Schleiermacher selbst hatte seine Skepsis später zurückgenommen oder doch beschränkt, und sich in seiner Dogmatik zunächst auf die Behauptung zurückgezogen, daß, wie es einen frommen Unglauben an die persönliche Fortdauer geben könne, so es auch einen unfrommen Glauben an die Unsterblichkeit gebe — eine Behauptung, deren zweiten Theil wir anerkennen müssen, wenn Glaube nur in dem Sinne von Fürwahrhalten genommen wird, nicht aber ihren ersten. Denn wenn es gewiß zum Wesen der christlichen Frömmigkeit gehört, daß sie sich den Gegenstand ihres

Glaubens nicht selbst macht, sondern ihn vertrauensvoll annimmt, wie ihn Gott in Christo geoffenbaret hat, so können wir nimmermehr zugeben, daß auf christlichem Gebiete die Verneinung eines so bedeutenden Momentes der Schriftlehre, wie die Verheißung einer zukünftigen Vollendung des hier begonnenen neuen Lebens ist, für Frömmigkeit gelten dürfe. Wäre die Behauptung richtig, daß der Glaube an Unsterblichkeit eben so gut unfromm wie fromm, und der Unglaube eben so gut fromm wie unfromm seyn könne, so würde daraus allerdings folgen, daß die Frömmigkeit vollkommen gleichgültig sey gegen diese Ueberzeugung und gar nichts mit ihr zu thun habe. Aber Schleiermacher selbst gibt in seiner Glaubenslehre eine tiefe, wahrhaft religiöse Begründung des Unsterblichkeitsglaubens, indem er zeigt, wie in dem Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person des Erlösers der Glaube an die ewige Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit schon mit enthalten sey. Liegt dieser Satz mit seiner weitern Entfaltung vollkommen klar vor in den beiden Ausgaben der Dogmatik, so müssen wir wohl fragen, mit welchem Rechte uns Herr Alexander Schweizer in seiner kürzlich erschienenen Schrift: Schleiermacher's Wirksamkeit als Prediger, S. 43. ff. versichern darf: Schleiermacher habe die Lehre von der individuellen Fortdauer als ein philosophisches Problem angesehen, und in der Dogmatik offen und angelegentlich gezeigt, daß es keine erweislich christliche Lehre sey, die sich in eine bestimmte Vorstellung abschließen lasse, daß sie das Interesse der Frömmigkeit nicht berühre; er habe um der Heilslehre willen (?) das jenseitige Leben so behandeln müssen, als ob es nicht wäre, er habe sich an das Wort gehalten, daß wir bei Christus seyn werden, ob individuell, persönlich, oder wie sonst, sey kein Interesse der Frömmigkeit. Das Lezte besonders ist vollkommen unverständlich; denn wenn unsere Persön-

lichkeit vernichtet ist, so sind wir überhaupt nicht mehr, und können auch auf keine Weise bei Christo seyn. Es ist ganz zweierlei, auf philosophische Beweise für persönliche Unsterblichkeit Verzicht leisten, und dem Glauben an solche Unsterblichkeit entsagen oder ihn dahin gestellt seyn lassen; das Erste that Schleiermacher, aber nicht das Lezte, wie sein Panegyrist ihn beschuldigt. Wenn es noch nöthig wäre, so würde es nicht schwer halten, das Unrecht, welches hier der Schüler seinem großen Lehrer thut, indem er wahrscheinlich seine eigene Ansicht ihm unterschiebt, auch aus den Predigten des Leztern, auf welche dort zunächst Bezug genommen wird, zur Genüge darzuthun. — Es ist indessen gar nicht zu leugnen, daß in Schleiermacher's philosophischen Grundansichten nicht bloß die Unfähigkeit, die persönliche Unsterblichkeit zu begründen, sondern auch Gründe zur wirklichen Verneinung derselben lagen, und daß er darum, indem er diese Unsterblichkeit auf die Gewährleistung des Evangeliums, und zwar als Eigenthum jedes Menschengeistes, in seine Dogmatik aufnahm, sich mit seinen in diesem Werke sonst noch großentheils festgehaltenen philosophischen Grundansichten in Widerspruch verwickelte. Ref. will hier nur kurz auf einige Momente derselben, die in dieser Beziehung entscheidend sind, hinweisen. Das eine ist S.s Begriff von der Zeit und ihrem Verhältnisse zur Ewigkeit, d. h. seine Aufhebung jedes realen Verhältnisses zwischen Beiden. Ihm ist die Zeit die reine Negation der Ewigkeit, und die Ewigkeit die reine Negation der Zeit; daher die Behauptung, daß das ewige Leben in Christo sich eben so vollkommen und absolut befriedigend in einem einzigen Augenblicke realisire, wie in einer unendlich ausgedehnten Zeitreihe. Eine andere Bestimmung, die hier von Einfluß ist, ist diese, daß schon in dem gegenwärtigen, irdisch menschlichen Leben, als Ganzes betrachtet, sich die göttliche Causalität nach allen ihren Beziehungen rein und vollkommen offenbare,

und daß weder die Sünde, noch das Uebel als wirkliche Störung in der Harmonie des Weltganzen angesehen werden dürfe, daß Beides der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt keinen Eintrag thue — womit denn in der That die Hoffnung auf eine Vollendung des Reiches Gottes ihren festen Halt verliert, und die Sehnsucht des Einzelnen nach einem allseitig vollkommenen Daseyn fast als ein unfrommes und anmaßendes Begehren dargestellt wird. Für das Wichtigste aber hält Ref. dieß, daß im Zusammenhange der Schleiermacher'schen Weltansicht dem Begriffe der Persönlichkeit nicht sein wahres Recht widerfährt. Nach dieser erscheint das Unpersönliche, Allgemeine als das Höchste und Vortrefflichste, und das Persönliche, Eigenthümliche jenem gegenüber nur als Beschränkung, während doch gerade in dieser Beschränkung nach außen zugleich eine nach innen unendliche Fülle positiver Lebensbestimmungen in der kräftigsten Concentration sich offenbart. Aus der ungenügenden Auffassung des Wesens der Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zu dem größern Ganzen, dem sie angehört, entspringen denn Behauptungen wie diese: die Religion strebe ganz darauf hin, daß die scharf abgeschnittenen Umrisse unserer Persönlichkeit sich erweitern und sich allmählich verlieren sollen ins Unendliche; statt dessen aber seyen die meisten Menschen, weit entfernt, daß sie sollten die einzige Gelegenheit ergreifen wollen, die ihnen der Tod darbietet, um über ihre Persönlichkeit hinauszukommen, vielmehr bange, wie sie sie mitnehmen werden jenseits dieses Lebens. Diese werden dann aufgefordert, daß sie danach streben sollen, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, um im Einen und Allen zu leben (Reden über die Religion S. 172, 173. dritte Ausg.). Es verhält sich in Wahrheit gerade umgekehrt: je kräftiger, selbstständiger und bestimmter ausgeprägt die Persönlichkeit des Einzelnen ist, desto fähiger ist er, wahrhaft im Ganzen, in freier Einheit mit ihm zu leben. Ja

nur das persönliche Individuum, welches sich absolut geschieden hat von dem Ganzen durch die innigste Concentration um einen selbstständigen Mittelpunct, ist überhaupt fähig, wahrhaft Eins zu werden mit dem Ganzen durch die Liebe. Wie sollen nun Beide, persönliches Leben und Leben im Einen und Allen, einander wechselseitig beschränken und aufheben, so daß nur durch die Vernichtung des Einen der Weg zum Andern ginge? Wäre Schleiermacher von diesem tiefen Verkennen des wahren Wesens der Persönlichkeit später ganz zurückgekommen, so hätte das unstreitig eine bedeutende Revolution in seiner ganzen Denkart zur Folge haben müssen. Aber es ließe sich leicht nachweisen, daß seine früheren Ansichten in dieser Beziehung von ihm auch später, wenn gleich gemildert und beschränkt, im Wesentlichen immer festgehalten worden sind, wie denn der Mangel des wahren Begriffs der menschlichen Freiheit und der Persönlichkeit Gottes in seiner Dogmatik eben damit im engen Zusammenhange steht. Wir dürfen dessenungeachtet keinen Augenblick zweifeln, daß es Schleiermacher vollkommen Ernst ist mit dem, was er in der Dogmatik über persönliche Fortdauer sagt; aber wir müssen behaupten, daß hier in seiner spätern Denkart ein unaufgelößter Zwiespalt zwischen den Interessen des christlichen Glaubens und seinen philosophischen Grundsätzen statt fand, wie denn überhaupt nach des Ref. Ueberzeugung die ganze theologische Entwickelung des Entschlafenen nur so zu verstehen ist, daß wir sie als einen fortschreitenden, aber nie vollendeten Sieg des positiven Christenthums über eine ihm fremdartige und widerstrebende philosophische Weltansicht erkennen.

Es ist zu verwundern, daß ungeachtet dieser vielfachen Anregung, die in den Gegensätzen und Veränderungen der Vorstellungen von dem jenseitigen Daseyn für eine neue, tiefer eingehende und umfassendere Untersuchung dieses Gegenstandes gegeben war, die lezten Jahrzehnte uns

eine solche nicht gebracht haben. Desto mehr müssen wir es Herrn Friedrich Richter in Breslau Dank wissen, daß er durch die kecken Angriffe auf diese Seite des christlichen Glaubens in seiner vor zwei Jahren erschienenen Schrift: Die Lehre von den lezten Dingen, sowie in der bald darauf folgenden: die neue Unsterblichkeitslehre, den Anstoß gegeben hat zu den gründlichen und fruchtbaren philosophischen Erörterungen dieses Gegenstandes von Weiße, Fichte, Göschel, welche hoffentlich nicht ohne Nachfolge auf dem eigentlichen Gebiete der Theologie bleiben werden. Bei der Alles überwindenden Macht der christlichen Wahrheit kann es uns nicht anders als erfreulich seyn, wenn der einmal vorhandene Zweifel oder Irrthum sich mit rücksichtsloser Entschiedenheit ausspricht, und wie verwerflich es auch ist, daß Herr Richter alle Mühe anwendet, seine neue Lehre zu einem Gegenstande des Geklatsches unter der urtheilslosen, im Christenthum unwissenden Menge in Wirthshäusern und auf Bierbänken zu machen, so können wir selbst davon keinen erheblichen Nachtheil besorgen; denn wer in dieser Beziehung nur wirklich etwas hat, der wird seinen Besitz auch gegen solche Angriffe zu vertheidigen wissen. Uebrigens konnte es nicht fehlen, daß diese Leugnung der persönlichen Fortdauer sich selbst für das wahre, bisher unverstandene Christenthum ausgab, indem sie zu diesem Zwecke die christliche Grundlehre von dem menschgewordenen Logos mißbrauchte, und außerdem alle die Aussprüche Christi und der Apostel, in denen das ewige Leben als ein schon mitten in der irdischen Gegenwart beginnendes verkündigt wird, so auslegte, als sey damit ohne Weiteres die jenseitige Fortdauer desselben geleugnet. Dabei schmückte sie sich mit allen den großartigen Redensarten von erhabener Selbstverleugnung in der freien Verzichtleistung auf persönliche Fortdauer, von willigem Aufgehen in Gott u. dgl., Redensarten, die einst auf das junge Jahrhundert einen

Eindruck gemacht hatten, aber seitdem längst verklungen und bei jeder besonnenen Betrachtung um den Kredit gekommen waren. Wenn sie denn noch insbesondere von sich rühmt, daß sie erst, in die Ueberzeugung aufgenommen, eine reine, uneigennützige Sittlichkeit möglich mache, so steht das auf einer Linie mit der Behauptung, mit der einst ein Kantianer Sensation erregte, daß die Tugend nur bei einem konsequenten Atheisten sich in ihrer vollen Reinheit und Erhabenheit offenbaren könne. Solche Thorheiten sind ganz in der Ordnung, ja in ihrer Art als ein Fortschritt in der Erkenntniß anzusehen, wenn man einmal das Religiöse und das Sittliche von einander gerissen hat, und dann das Erstere, um es doch noch irgendwie anzubringen, als Hülfsmittel für die Heranbildung zur Sittlichkeit gelten läßt, so daß diese den absoluten Maßstab enthält, nach welchem der Werth und die Wahrheit der einzelnen religiösen Vorstellungen allein abzuschätzen ist, womit denn aller Glaube in seiner lebendigen Realität und Objectivität schon untergegangen ist. Dabei bleibt es immer bemerkenswerth, daß selbst hier der Unglaube an die persönliche Fortdauer, so trotzig und entschlossen er sich geberdet, und so tapfer er gegen Andere, Theologen und Philosophen, mit dem Vorwurfe feigen Versteckens ihrer eigentlichen Meinung hinter gläubig scheinende Formeln um sich wirft, doch am Ende auch nicht wagt er selbst zu seyn. In dem ersten Hefte des von Richter redigirten „Propheten," der sich dem Berufe geweiht hat, für die große Kunde von der Sterblichkeit des Individuums die Welt zu begeistern, ist unter Anderm auch eine — nicht gehaltene — Predigt am Todtenfeste zu lesen. Hier werden die Trauernden zu ihrer Beruhigung freilich zunächst darauf verwiesen, daß ihnen wohl seyn könne bei dem Tode ihrer Lieben wegen der Vortheile und Segnungen, die ihnen daraus erwachsen, „daß jene Ausgelebten den Gesunden und Kräftigen ihren Wirkungs- und Nahrungskreis über-

lassen, also daß wir wohleingerichtet und behaglich auf Gottes Erde wohnen können." Dann aber wird versichert, daß auch den Gestorbenen wohl sey; sie werden die Seligen genannt, weil sie mit der Welt Frieden gemacht, und nun schmerz- und freudlos, bewußtlos, aber nicht wirkungslos (was sich auf die Nachwirkungen ihrer irdischen Thätigkeit bezieht) leben. Wozu dieß frömmelnde Buhlen mit Phrasen, die, so dünn sie sind, doch noch viel zu viel Inhalt haben, um die wahre Ueberzeugung des Verfassers auszudrücken? Ist das nicht auch eine feige Scheu, dem Medusenhaupte der Vernichtung starr ins Antlitz zu schauen? —

Was aber wohl am meisten dazu beigetragen hat, den Schriften Richter's über die Unsterblichkeit einige Aufmerksamkeit zuzuwenden, war ihr Verhältniß zur Hegel'schen Philosophie, für deren populäres Organ sich Richter widerholentlich erklärte: die erhabene Erkenntniß der Vergänglichkeit des Individuums, über welche in jener Philosophie Meister und Schüler sich längst verstanden hätten, wolle er nunmehr auch zum Gemeinbesitze des Volkes machen. Er hatte in diesem Bemühen einen Vorgänger in dem Verfasser der „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit, 1830". Auch hier stüzt eine in ihrer Form auf das größere Publicum berechnete kecke Polemik gegen den Glauben an persönliche Fortdauer sich auf Principien, die aus der Hegel'schen Philosophie stammen.

Was nun diese und ihr Verhältniß zu diesem Glauben betrifft, so werden auch die, welche am eifrigsten sich bemühen, sie mit dem Christenthume zu identifiziren, zugeben müssen, daß bisher nicht bloß außerhalb, sondern auch innerhalb der Schule die Ueberzeugung herrschend war, daß mit diesem Systeme die Annahme einer persönlichen Unsterblichkeit sich nicht vertrage, daß es nicht dem persönlichen Wesen eine unvergängliche Zeitdauer, sondern dem Gedanken, dem Begriffe die zeitlose Ewigkeit zu-

eigne. Uns Exoterischen mußte zunächst schon dieses auffallen, daß in den Schriften eines Philosophen, der doch nicht allzu sparsam gewesen in der öffentlichen Mittheilung, sich durchaus keine bestimmte Erklärung finden wollte über einen Gegenstand, der als ein Hauptthema der alten Metaphysik gegolten hatte, und dessen Interesse doch in der That nicht bloß ein religiöses, sondern auch ein philosophisches ist. Denn an den Stellen, welche Göschel in seinen Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen S. 109 aus der Phänomenologie zum Erweise der Uebereinstimmung Hegel's mit der Schriftlehre vom zukünftigen Leben beibringt, hat Hegel gewiß nicht an eine individuelle Unsterblichkeit gedacht, sondern an die Ewigkeit des Geistes, des Begriffes, im Gegensatze gegen das zeitliche Daseyn des Individuums, welches an die abstracte Duplicität von Seele und Leib nothwendig gebunden ist. Dazu kam, daß diejenigen Schüler Hegel's, welche sich über diesen Punct am bestimmtesten ausgesprochen, ihre Ablehnung des Glaubens an persönliche Fortdauer deutlich genug zu verstehen gegeben haben, wenn sie auch vermieden, sich mit der offenkundigen Schriftlehre in eine so kecke Opposition zu stellen, wie Herr Richter. Das Leztere gilt besonders von D. Marheineke's Dogmatik. So räthselhaft und schwankend sie sich im Hauptstücke von der ewigen Seligkeit über Einzelnes ausdrückt, so sind doch die Grundzüge der Ansicht nicht zu verkennen. Als reiner Gehalt der Unsterblichkeitslehre wird gleich zu Anfange §§. 597. 598. die Ewigkeit des Geistes dargestellt, die Unsterblichkeit der Seele aber, als des Bandes des Geistes und Leibes, welches eben im Tode sich löse, abgewiesen. §. 601 wird gezeigt, daß die Lehren der biblischen Tradition darüber, die Lehren von Auferstehung, jüngstem Tage und Gericht, eben nur Vorstellungen seyen, welche die Auslegung erst zum Begriffe und somit zu ihrer dogmatischen Wahrheit zu erheben hat. Dieß

wird nun in den folgenden §§. zuerst an der Lehre von der Auferstehung bewerkstelligt. In so fern die Auferstehung theils als ein Vergangenes, als Auferstehung Christi, theils als ein Zukünftiges, als allgemeine Auferstehung der Todten, aufgefaßt wird, gehört sie der Vorstellung an; der Begriff hat seine Wahrheit an dem, was in ihr das absolut Gegenwärtige ist, und dieß ist, wie §. 605—7 gezeigt wird, die Auferstehung des Geistes, in welcher der menschliche Geist wahrhaft in dem göttlichen Geiste aufgehoben und hiemit der Wahrheit und Liebe, als des Göttlichen theilhaftig worden ist. Indem die Schrift dem Tode das Auferstehen gegenüberstellt, deutet sie auf das in aller Vernichtung Bleibende, auf das Unverwüstliche in der Menschheit hin, welches der Apostel auch das Unverwesliche nennt; dieses ist nicht das Menschliche an und für sich, sondern das Göttliche in der Menschheit, das Gediegene und wahrhaft Wirkliche in ihr. Nach diesen Vorbereitungen ergibt es sich §. 608—610 von selbst, daß die zweite Vorstellung, der jüngste Tag, das Ende oder die Aufhebung der Zeit, die Ewigkeit ist, mithin nicht ein in der Zukunft zu Erwartendes, sondern die absolute Gegenwart. Mit der Aufhebung der Zeit ist auch der Inhalt der Zeit, das Zeitliche und Irdische, die Welt aufgehoben, und dieß ist die Wahrheit der Lehre vom Untergange der Welt, oder vom Weltgerichte §. 611—616. Hiemit sey das Weltgericht aus dem Lärm der äußern Welt in die Welt des Bewußtseyns versetzt; als Richter offenbare sich Gott selbst, näher der Gottmensch, am nächsten der Geist des Vaters und des Sohnes als das Wort Gottes oder Gewissen. Ferner sey die ganze Geschichte das Gericht des Christenthums, mithin des absoluten Geistes über die Welt, in welchem das Vergängliche in ihr immerfort der Vernichtung übergeben wird. — So kommt es denn in diesen Expositionen durchaus nicht zu einer Fortdauer der persönlichen Wesen jenseits der Grenzen des irdischen Lebens,

geschweige denn zu einer Auferstehung des Leibes. In dem Systeme der speculativen Dogmatik, welches die Encyklopädie von Rosenkranz aufstellt, ist die christliche Eschatologie gänzlich mit Stillschweigen übergangen, oder vielmehr im Vorübergehen mit ein Paar Worten negirt und abgethan; wo von dem Siege der Kirche und von dem unsterblichen Gericht in der Geschichte die Rede ist, wird bemerkt, es sey ein vergebliches, ja in gewissem Sinne irreligiöses Harren, diesen Sieg auf eine aparte Weise in die Zukunft hinausschieben zu wollen. Es gehört nämlich zu den beliebtesten Strategemen mehrerer Schüler Hegel's, daß sie denen, die den Lehren des Christenthums von einer seligen Zukunft einfach vertrauen, sofort die Consequenz aufbürden, als leugneten sie alle Offenbarung Gottes und des ewigen Lebens in der Gegenwart, als hätte ihre Glaubenslehre eben nur einen einzigen Artikel, den von dem jenseitigen Leben. So machen sie sich des ihren Gegnern so oft zur Last gelegten trägen Stehenbleibens bei einem einzelnen Moment der Lehre, anstatt, es als bloßes Moment erkennend, darüber hinauszugehen zur Erkenntniß des Ganzen, immerfort selbst schuldig. — Usteri übernahm nun in der vierten Ausgabe seiner Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffs, im Abschnitte von der Vollendung der Gemeinde, die Mühe, die Paulinischen Vorstellungen im Einzelnen ihrer subjectiven Form zu entkleiden und in ihrer objectiven Wahrheit darzustellen; wobei denn der ganze reiche, lebensvolle Inhalt der apostolischen Lehre aufgelößt und verflüchtigt wird in ein Paar allgemeine Bestimmungen, die übrigens in dieser Form bei weitem noch nicht entkleidet genug sind, nämlich einerseits in die Darstellung des Erlösungswerkes Christi, als eines immerfort sich Entwickelnden und alle Hindernisse und jeden Widerstand Besiegenden, andererseits in den lebendigen Glauben an eine ewige Gemeinschaft Christi mit den Seinigen durch den Geist. Noch ge-

nauer an D. Marheineke's Dogmatik sich anschließend, dabei aber auch herabsehend auf die subjectiven Vorstellungen des Apostels, behandelt Billroth, in seinem Kommentar zu den Briefen an die Korinthier, das 15te Kapitel des ersten Briefes. — Niemand wird behaupten können, daß bei so bewandten Umständen die allgemeine Meinung, daß die Hegel'sche Philosophie den Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit in ihren Anhängern zerstöre, ein ungegründetes Vorurtheil gewesen sey. Es war darum wohl zu erwarten, daß die Schule in ihren vornehmsten Organen die Popularisirung ihrer esoterischen Lehre in einer etwas krassen Form durch Herrn Friedrich Richter entschieden mißbilligen würde; aber daß sie ihn als einen gänzlich Mißverstehenden desavouiren würde, war nicht vorauszusehen.

Zuerst übernahm es Herr Professor Weiße in Num. 1, den ungerathenen Zögling der Hegel'schen Philosophie aus dem Standpuncte derselben zurechtzuweisen, indem er dabei, wie er in seinen Recensionen für die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik auch sonst zu thun pflegt, seine eignen sehr bedeutenden Differenzen von dem Standpuncte jener Philosophie möglichst in Hintergrund treten ließ — ein Verfahren, welches allerdings leicht einen zweideutigen Schein annehmen kann, wie es denn auch dem Verf. der Recension nicht allein von Seiten des Angegriffenen, sondern auch in der Allgem. Kirchenzeitung unwürdige Beschuldigungen, die ihn freilich wohl kaum haben verletzen können, zugezogen. Nach einigen allgemeinen Vorerinnerungen über Richter's Behandlungsweise dieser Gegenstände beginnt Weiße die Entwickelung seiner Ansicht in steter kritischer Beziehung auf die ihm vorliegende Schrift mit der Anerkennung, „daß die Lehre von der Unsterblichkeit des Individuums durch die neuere Entwickelung der Speculation ihren bisherigen metaphysischen Boden verloren habe, und daß es schlimm um dieselbe stehen würde, wenn

kein neuer für sie gefunden werden könnte. Dieser metaphysische Boden ist nicht sowohl, wie Richter meint, die substantielle Verschiedenheit des Seelenwesens von dem Wesen des Körpers, als vielmehr der Begriff einer ein für allemal festen und bleibenden, dem Entstehen eben so wie dem Vergehen entnommenen Substanz überhaupt, deren individuelle Einheit man allenthalben da fand, wo sich ein inneres selbstständiges Princip der Bewegung kund gibt." Dieser monadischen Substantialität der Einzelwesen gegenüber, habe die neuere Philosophie, vorbereitet durch die unter den Gebildetsten herrschend gewordenen Anschauungen der Natur und der Geisteswelt, eine Idee von anderm Inhalt und höherer Bedeutung geltend gemacht, welche die wahre Substantialität über die Einzelwesen hinausversetze. Nach dieser Weltansicht nämlich offenbare sich der absolute Geist zwar immitten des Natur- und endlichen Geistlebens, doch so, daß die endlichen Individuen sich nur als vorübergehende Träger und Werkzeuge zu ihm verhalten. Nach der gewonnenen Einsicht in die dialektische Lehre von der immanenten Negativität sey es nicht mehr möglich, in der Natureinheit der menschlichen Seele eine unvergängliche Substanz zu erblicken. Auf diesem Standpuncte sey man allerdings genöthigt, den Tod als die wirkliche Auflösung des natürlichen Einzelwesens anzusehen. Solle von dem Unsterblichkeitsglauben eine haltbare philosophische Rechenschaft gegeben werden, so sey die Untersuchung darüber auf das Gebiet der Wissenschaft vom absoluten Geiste zu verlegen. Von hier aus sey es möglich, die Einsicht zu gewinnen, wie, während der natürliche Mensch sterblich ist, die Wiedergeburt im Geiste eine wahrhafte, absolut geistige Individualität und Persönlichkeit, die allein in Wahrheit unsterbliche, in der Seele des Wiedergebornen erzeugt. Zur Bestätigung dieser Lehre, nach welcher somit nur einem Theile der Menschen die Unsterblichkeit zugeschrieben wird, während der andere

Theil, die Menge der bloß natürlichen Menschen, im Tode der Vernichtung anheimfällt, beruft sich Weiße auf die Lehre der alten Mysterien — schwerlich mit Recht; denn wenn dort nur die Mysten des seligen Lebens theilhaftig werden, die Uebrigen aber ἐν βορβόρῳ sitzen, so ist dieß doch keine Vernichtung — und vor Allem auf die klare Lehre des Evangeliums Jesu Christi. Wir werden bald hören, auf was für Aussprüche des Evangeliums sich diese Berufung bezieht.

Aus den nun folgenden Bemerkungen über Richter's Behandlung der geschichtlich religiösen Seite des Gegenstandes heben wir nur eine sehr treffende heraus: „Der oberflächlichste Blick auf die Geschichte der christlichen Jahrhunderte lehrt, daß gerade die tüchtigsten Zeiträume, diejenigen, in denen das Christenthum am meisten als lebendige Wirklichkeit und Gegenwart angeschauet und empfunden wurde, den Zweifel an einer solchen Zukunft gar nicht aufkommen ließen, dessen Entstehung und Verbreitung vielmehr, wenn auch die philosophische Speculation nach ihrem negativen und skeptischen Moment daran ihren Antheil haben mag, wesentlich der Entnervung und Entsittlichung neuerer Zeit und der Flucht der religiösen Substanz aus ihr zuzuschreiben ist."

Weiße deutet auf ein Moment in dem Systeme Hegel's hin, von welchem aus eine philosophische Grundlage für den Glauben an persönliche Unsterblichkeit unter den oben angegebenen Modificationen und Beschränkungen zu finden sey, nämlich auf den Sieg des Princips der Subjectivität über das Princip der Substantialität (die leztere nicht im Platonisch-Leibnitzischen, sondern im Spinozistischen Sinne genommen); daraus ergebe sich, daß auch im Einzelnen und Individuellen die Macht dieser Subjectivität sich als die Siegerin des Todes erweisen müsse. Wie auf dem Gebiete der Natur- und Kunstschönheit der absolute Geist, ohne sich aufzugeben oder zum

Endlichen zu degradiren, in die engste Begrenzung, in die individuellste Geschlossenheit der Erscheinung eingehe, so werde dieser Geist dieselbe Macht, die er solchergestalt in dem Werke seiner Offenbarung nach aussen übe, auch in seinem eigensten Bereich, in der Welt seines Innern festzuhalten wissen, und nicht die urlebendigen Gebilde, die er aus seiner Substanz (?) erzeugt, unaufhörlich wieder zerstören. Ref. bekennt seinerseits, daß ihm nicht einleuchten will, wie diese Forderung in wahre innere Uebereinstimmung zu bringen seyn soll mit jenem Princip der immanenten Negativität, nach welcher der absolute Geist zwar, sich selbst entäußernd, sich in die endliche Begrenzung hineinsenkt, aber eben so nothwendig die Begrenzung und damit sich in dieser Begrenzung wieder verneint und aufhebt, damit nur der Geist, der absolute, ewig sey. Zum Schlusse warnt Weiße nochmals a) vor der Verwechselung der absolut geistigen Individualität mit der endlichen, vor der Gefahr, sich durch den Glauben an persönliche Unsterblichkeit zu einem spiritualistischen Atomismus verleiten zu lassen, der die große Totaleinheit des menschlichen Geschlechts, deren lebendige Glieder die Individuen seyn sollen, verkenne — eine Warnung, die nothwendig ihren eigenen Gegensatz hervorruft, nämlich daß man über der Einsicht in die große Totaleinheit des menschlichen Geschlechts nicht die Selbstständigkeit des persönlichen Individuums verkennen soll, vermöge deren es mehr ist, als bloß, wie das einzelne Thier, die concrete Erscheinung der Gattung, und ohne deren Anerkennung unter Anderm die heiligen Lehren des Christenthums von Zurechnung und Gericht, von Seligkeit des einen und Unseligkeit des an-

a) Denn wenn diese Warnung nicht den ganzen Ertrag der bisherigen Untersuchung mit einem Federstriche vernichten soll, so kann sie nur eine Wiederholung des schon Gesagten seyn, daß man nämlich nicht dem natürlichen Menschen, sondern dem geistig Wiedergebornen die Unsterblichkeit zueignen soll.

dern Theils der Menschheit allen Halt verlieren. Weiße schließt mit dem Geständnisse seiner Geneigtheit, zu dem Glauben älterer Zeit (?) zurückzukehren, welcher den irdischen Tod für einen Schlaf des Geistes nahm, und die Auferstehung zum ewigen Leben, die ihm zugleich (?) eine Auferstehung des Fleisches war, mit der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zusammenfallen ließ. — Wenn wir diese Erörterungen für sich betrachten, unbekümmert um ihre besondere Stellung, so gewähren sie nicht bloß noch kein irgend befriedigendes Resultat, sondern verrathen auch deutlich genug ein gewisses Schwanken zwischen widerstreitenden speculativen Richtungen. Am schwersten ist einzusehen, wie des Verf. Speculation nach den Grundgedanken dieser Recension nicht doch wieder in den Pantheismus zurückfallen soll, den er sonst selbst so nachdrücklich bekämpft, auch in seinen höhern, geistigern Formen. Die Philosophie vermag sich vom Pantheismus gewiß nur gründlich und wahrhaft loszureißen, indem sie den Schöpfungsbegriff erkennt und von ihm all ihr Denken durchdringen läßt; denn nur mit der Erkenntniß dieses Begriffes zugleich ist eine wahre Einsicht in die absolute Persönlichkeit Gottes möglich. So lange sie aber Sätze aufstellt, wie z. B. der in Hegel's Vorlesungen über Religionsphilosophie: „Gott wäre nicht Gott, wenn die Welt nicht wäre," so lange sie die Dinge auf nothwendige Weise aus der absoluten Idee in ihrer dialektischen Selbstbewegung abfolgen läßt, kann sie die Begriffe Persönlichkeit Gottes, Schöpfung, sich nur aneignen, indem sie ihnen einen fremden Sinn unterlegt. a) Hat die Philosophie da-

---

a) Rosenkranz machte den Theologen, die sich das freie, schöpferische Thun Gottes nicht in einen nothwendigen dialektischen Proceß verwandeln lassen wollen, gelegentlich den Vorwurf, sie vergäßen bei dieser Verwerfung des Schaffens ex necessitate naturae, daß das Wesen Gottes die Liebe ist, Sendschr. an Bachmann S. 126. Dagegen ist zuvörderst zu sagen, daß es ganz unrich-

gegen jenen Grundbegriff gefunden, so erkennt sie auch an, daß Gott durch freie, schöpferische That der Kreatur auf ihrer höchsten Stufe, als persönlicher, eine ihm verwandte Wesenheit, Freiheit und Vernunft, zu eigen gegeben hat, daß er gewollt hat, daß ausser seiner ewigen Substantialität noch eine andere sey, die darum, weil sie den Grund ihres Daseyns lediglich in seinem Willen hat, doch keineswegs des Selbstseyns ermangelt, die vielmehr eben darum, weil sie mehr ist als bloßes Accidens der unendlichen Substanz, weil sie von Gott geschaffen ist, keine an sich nichtige und unwahre seyn kann. Im Widerspruche mit diesen Sätzen erkennt Weiße es als unumstößliche Wahrheit an, wenn die philosophische Weltansicht neuerer Zeit die wahrhafte Substantialität über die Einzelwesen hinausversetze, womit denn allerdings den leztern

---

tig ist, die Liebe das Wesen Gottes zu nennen, in dem bestimmten Sinne, in welchem, wenn Gott ein Schaffen ex necessitate naturae beigelegt wird, diese Bezeichnung genommen ist. Vielmehr ist die Liebe die ewige und unwandelbare Grundbestimmung des Willens Gottes, die übrigens zu ihrer Wirksamkeit keineswegs der Weltschöpfung bedarf, sondern sich, unabhängig von dieser, in dem ewigen Verhältnisse Gottes zum Logos offenbart, nach Joh. 17, 24. Hat ferner Rosenkranz von dieser Liebe Gottes eine wahre, lebendige Erkenntniß, identifizirt er sie uns nicht etwa wieder, wie schon von Andern geschehen ist, mit der Expansibilität des Begriffes, so brauchen wir den scharfsinnigen Denker nicht erst daran zu erinnern, daß mit der Anerkennung dieser großen, unendlich fruchtbaren Wahrheit unmittelbar eine höhere Sphäre als die des logisch-metaphysischen Erkennens, dessen Methode hier sofort alle Gültigkeit und Anwendbarkeit verliert, betreten ist. Läßt sich allerdings in einem unverfänglichen Sinne sagen, so ist doch diese Nothwendigkeit durchaus nicht die des dialektischen Processes; was Gott will und thut, sofern er die Liebe ist, können wir überhaupt nicht vermöge einer apriorischen Erkenntniß wissen, sondern nur dadurch, daß wir in demüthigem Forschen den in der Wirklichkeit gegebenen Offenbarungen seiner Liebe nachgehen, und sie in ihrem Zusammenhange unter einander immer besser zu verstehen suchen.

nichts übrig bleibt, als vorübergehende Manifestationen der Einen, ewigen Substanz zu seyn, die sich nach dem nothwendigen Gesetze des dialektischen Processes durch die Negation ihrer selbst im Subjecte zum absoluten Geiste erhebt. Niemand, am wenigsten, wer dem Worte Gottes wirklich glaubt, wird leugnen, daß nur dem göttlichen Wesen die höchste, in sich gegründete und eben darum inalterable Wahrheit zukommt, und daß nur die freie Gemeinschaft mit Gott es ist, durch welche die persönliche Kreatur zur vollen Wahrheit ihres Daseyns, zur Uebereinstimmung mit sich selbst gelangen, ihre Idee wirklich realisiren kann; aber es ist eine nur allzuhäufige Verwechselung der Begriffe, wenn der persönlichen Kreatur darum, weil und in so fern ihr diese höhere Wahrheit fehlt, von der Speculation auch sofort die unvergängliche Zeitdauer ihrer Existenz abgesprochen wird. Kann sie ohne die freie Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, welche ihre wesentliche Bestimmung ist, in einem einzigen Momente existiren, so kann sie es auch in einer endlos fortgesezten Reihe von Momenten.

In Num. 2 macht ein ausgezeichneter Anhänger der Hegel'schen Philosophie, Herr Göschel, den Versuch, aus ihren Principien auf ganz apriorischem Wege a) die persönliche Unsterblichkeit des Menschen als eine nothwendig geforderte zu erweisen. Ref. leugnet nicht, daß er an die Lesung dieser Blätter mit dem entschiedensten Mißtrauen

a) Weiße sagt in der unter Num. 3 angeführten Schrift S. 81: „Ich weiß wohl, daß diese Bezeichnung (die des apriorischen Verfahrens) von Göschel und allen übrigen Anhängern Hegel's, nach dem eignen Vorgange des Meisters abgelehnt wird, und es liegt auch ganz im Geiste einer solchen Richtung des wissenschaftlichen Forschens, die alle Erkenntniß zur apriorischen macht, eben darum die Eigenthümlichkeit des Apriorischen für verschwunden, den Unterschied zwischen Apriori und Aposteriori für aufgehoben zu erklären." Ref. führt diese treffende Bemerkung zur Rechtfertigung seines Gebrauchs jener Bezeichnung an.

gegen die Möglichkeit des Gelingens eines solchen Versuches gegangen ist. Denn erwägen wir die Mittel, die einer Philosophie zu Gebote stehen, in welcher sich der reine Begriff ohne irgend eine empirische Voraussetzung oder Hinzunahme aus seinen ersten Anfängen in nothwendigem Fortschritt dialektisch entfalten soll, so ist überhaupt nicht einzusehen, wie sie mit diesen Mitteln im Stande seyn soll, ein so Positives, Freies, Lebendiges, wie die Idee der Persönlichkeit ist, zu bewältigen und sich wahrhaft anzueignen. Meint sie diese Idee schon ergriffen zu haben, so kann es nicht fehlen, deren eigenstes Wesen, welches eben nicht die Nothwendigkeit des dialektischen Processes, sondern Freiheit ist, hat sich der fesselnden Gewalt ihres Verfahrens entzogen, und nur die Hülle, ein rein Formelles ist ihr in Händen geblieben. Und wäre es auch möglich, wie der jüngere Fichte auf seinem Standpuncte behauptet, Ref. wagt nicht zu entscheiden, ob mit Recht, auf rein ontologischem (metaphysischem) Wege den Begriff der absoluten Persönlichkeit als Schlußstein der Ontologie und Anfangspunct des positiven Wissens von Gott zu construiren, so wäre damit immer erst die Persönlichkeit Gottes gefunden, aber noch keinesweges die Persönlichkeit des Menschen. Endlich leuchtet durchaus nicht ein, wie aus dem Begriffe dieser Persönlichkeit für ein rein aprioriſches Verfahren sofort die unvergängliche Dauer der persönlichen Wesen in der Zeit folgen soll. Consequenter und mehr im innersten Sinne dieser Philosophie wäre es gewiß gewesen, wenn Göschel die Frage nach der zeitlichen Fortdauer der Individuen, nach ihrem jenseitigen Leben, als eine solche abgewiesen hätte, welche für die Speculation gar kein Interesse habe und ganz außer ihrem Gebiete liege. Wenn Göschel ganz anders verfährt, und die angefochtene Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit gegen Richter im Namen der Hegel'schen Philosophie lebhaft vertheidigt, so war dieß von ihm bei sei-

ner schon in frühern Schriften, besonders in den Aphorismen, dargelegten Ueberzeugung von der absoluten Identität jener Philosophie mit dem ganzen Inhalt des christlichen Glaubens allerdings zu erwarten. Wie die Aphorismen auf diese Weise der Hegel'schen Philosophie gar Manches aufgedrungen haben, was ihr früher fremd war, so verhält es sich auch hier; es ist dem festgeschlossenen Gedankenzusammenhange eine ganz neue, nicht aus ihm abgeleitete, sondern anders woher entsprungene und nur mit ihm verbundene Bestimmung gegeben, die aber, samt ihren Voraussetzungen, nun wohl von dem größern Theile der Schule festgehalten und der der fügsame Formalismus ihres Systems, so gut es eben gehen will, angepaßt werden wird. Schon hat Rosenkranz in seinem Sendschreiben an Bachmann, sowie in einer Recension von Eschenmayer's Schrift über die Hegel'sche Religionsphilosophie, seine frühere Ueberzeugung von der Sterblichkeit des Individuums, belehrt durch Göschels Aufsatz, zurückgenommen, und seine Freude zu erkennen gegeben, daß auch in diesem Puncte die Speculation mit dem christlichen Glauben versöhnt sey — eine Freude, die in der That ganz unbegreiflich ist; denn was hat das Christenthum, wie es historisch gegeben ist, noch für Werth für ihn, und warum ist es ihm so wichtig, daß die Speculation mit ihm versöhnt werde, wenn er seinen Verkündigungen, die er selbst als solche anerkennt, doch nicht eher Glauben schenkt, als bis sie ihm Göschel oder ein anderer Philosoph aus dem reinen Begriffe construirt?

Die Hauptmomente der Göschel'schen Beweisführung sind folgende. Göschel unterscheidet einen zwiefachen Pantheismus, einen unwahren, sinnlichen, und einen wahren christlichen. Jener schlechte Pantheismus schreibe zwar Allem, was ist, die Gottheit zu; aber da er Alles, was ist, wieder untergehen und Anderes, Neues hervortreiben lasse, so schreibe er, näher besehen, eigentlich nicht Allem,

was ist, sondern vielmehr Allem, was nicht ist, dem Allgemeinen, Unbestimmten, Unendlichen die Gottheit zu. „Was ist — so charakterisirt Göschel treffend diese Denkart — ist bestimmt; was bestimmt ist, ist begrenzt, endlich; was endlich ist, das entspricht nicht dem Unendlichen, welches Gott ist. Als unendlich ist Gott auch unpersönlich, denn die Persönlichkeit setzt Bestimmtheit voraus; Gott ist mithin das Unbestimmte, und das Unbestimmte ist — Nichts, das Nichts, aus dem Etwas werden kann, das aber selbst nicht ist, denn als Etwas ist es nicht ganz es selbst. Alles was ist, ist nur ein unvollkommener Ausdruck Gottes; Gott selbst ist das Nichts in seiner Totalität mit allen seinen auf- und niedersteigenden Erscheinungen. Hiemit erweiset sich der consequente Pantheismus als Nihilismus, welcher sich vom Atheismus, wie das privative Nichts von dem negativen, unterscheidet. In diesem Unendlichen verschwimmt die Persönlichkeit gleich allem Andern," S. 14.

Diesem sinnlichen Pantheismus entgegengesetzt sey der wahre Pantheismus, welcher Gott nicht allein als unendlich, sondern auch als endlich, als bestimmt und bewußt, als Person, als absolute Persönlichkeit wisse. Auf dem Grunde des Begriffs von dem Bestimmten ergebe sich dieser Unterschied, daß es vorerst sich durch sich selbst bestimme — Gott — daß es sodann als das Activum, als das Bestimmende sich erweise, dessen Gegensatz das Passivum, nämlich das nicht durch sich selbst, sondern durch das Bestimmende Bestimmte — Schöpfung. Aus diesem Unterschiede und Zusammenhange zwischen dem Sichbestimmenden und dem Bestimmten entwickele sich der weitere Unterschied des Leztern, der Unterschied zwischen der Natur und dem endlichen Geiste, die Natur das nur Bestimmte, der endliche Geist bestimmt selbst zu seyn, mithin sich selbst zu bestimmen zu dem, was er an sich ist, wozu er geschaffen ist. Der gemeine Pantheismus nun bringe es nur zu zwei Vorstellungen, zu den Vorstellungen des Allgemei-

nen, Indifferenten, und der Differenz; das Dritte sey nichts Neues, Höheres, sondern nur der Rückweg der Differenz in die Indifferenz. Somit komme es, streng genommen, in ihm gar nicht zum Einzelnen, Individuellen, sondern nur zum Besondern, welches wieder untergehe im Allgemeinen, und dieses so belasse, wie es ist. Das einzige Heilmittel gegen diesen Dualismus der Alleinheit sey die Triplicität der speculativen Philosophie, welche aus der unmittelbaren, unterschiedslosen Einheit durch die Differenz zu der vermittelten Einheit gelange, und diese sey die Individualität, in welcher somit das Einzelne das Ganze eben sowohl in sich, als ausser sich habe, und welche darum nicht mehr untergehen könne in dem Allgemeinen, weil ihm dieses keine fremde Macht mehr sey. —

Dieß ist das eine Hauptmoment des Beweises, welches denn besonders im zweiten Artikel in vielfachen Wendungen und mit einem Reichthume von Analogieen näher bestimmt und entwickelt wird. Es ist nicht des Ref. Absicht, Alles was ihm in Göschel's Argumentation unhaltbar erscheint, hier gleich bemerklich zu machen, sondern er will nachher in der Relation von Fichte's Schrift dessen vornehmste Gegengründe kurz andeuten; in Beziehung auf die obige Ausführung jedoch kann er Lezterm nicht beistimmen, wenn er die Hegel'sche Philosophie im Grunde jenes abgewiesenen „schlechten" Pantheismus zeiht, indem er S. 22, 30 leugnet, daß nach ihr überhaupt ein Einzelnes als solches existire, wahrhaft hervorgetreten sey aus dem Allgemeinen. So wahr diese Bemerkung seyn würde, wenn diese Philosophie ihrem höchsten methodologischen Princip mit unwandelbarer Consequenz treu bliebe, und die strenge Nothwendigkeit ihres dialektischen Processes rücksichtslos handhabte, so scheint sie uns doch die vorliegende Gestalt derselben nicht zu treffen. Warum uns aber aus jener Triplicität die unvergängliche Dauer des Individuums

keineswegs zu folgen scheint, können wir hier nur kurz andeuten. Es kommt in dem Gedankenzusammenhange des Systems aus dem Zurückgehen des Einzelnen in das Allgemeine allerdings zu etwas Drittem, Höherm, nämlich zum Fortschritt in der Entwickelung des Endlichen als Manifestation des absoluten Geistes, namentlich zur Geschichte, in welcher jeder Moment die Erbschaft aller vorhergehenden übernimmt, aufbewahrt und vermehrt; indem das Einzelne zurückgeht in das Allgemeine, bleibt dieses somit allerdings nicht wie es war, sondern es verwirklicht sich in immer höhern Individuationen. —

Das zweite Moment des Göschel'schen Beweises ist dieses: Subject und Object müssen ursprünglich Eins seyn, sonst wäre zwischen Beiden keine Vermittelung möglich; aber diese Einheit dauert auch nach Eintritt der Zwei als das geistige Band zwischen Beiden fort. So weiß das Individuum sich in ihm selbst unzertrennlich Eins; „es ist nicht einfach im physischen Sinne, nicht äußerlich sinnlich zusammengesetzt, sondern Eins, innerlich Eins, denn Seele und Leib sind Eins." S. 21.

Das dritte Moment beruht darauf, daß in der Einheit von Subject und Object, von Denken und Seyn, welche die speculative Philosophie mit dem (unwahren) Pantheismus gemein habe, das subjective Moment das polarische Uebergewicht habe, und eben dadurch erweise sich jene Einheit als Individualität. „Dieses Uebergreifen der Subjectivität enthält den wesentlichen Unterschied der speculativen Philosophie gegen den gemeinen Pantheismus, welcher umgekehrt dem Seyn, näher, der äußern, objectiven Seite des Seyns nicht allein den Anfang, sondern auch das Ende zuschreibt. Das Uebergreifen der Subjectivität, welches die speculative Logik lehrt, sichert mithin dem Subjecte die Fortdauer, die es nur im Objecte einbüßen könnte; denn das Object erweiset sich nun als der dem Subjecte angeeignete Leib, als der Ge-

genstand des Subjectes, welcher dem Subjecte unterworfen ist," S. 18. Damit sey der Fortschritt in die Sphäre der Innerlichkeit geschehen, welche den Pantheismus bewältige, und welche sowohl in dem einzelnen Subject als ausser ihm (in dem absoluten Geiste) den Verband (von Subject und Object) sichere. „Leiblichkeit ist eben darum das Ende der Wege Gottes, weil damit die Superiorität des Geistes als Subjects sich offenbaret, und der Leib dem Subjecte als sein Object und Organ in lezter Durchdringung adäquat wird," S. 21. In diesem dritten Beweisgrunde haben wir das in der Geschichte der Philosophie noch unerhörte Phänomen, daß die Unsterblichkeit des Individuums unmittelbar aus einer logischen Kategorie abgeleitet wird.

Ref. wiederholt noch einmal in bestimmterer Beziehung, was er schon oben angedeutet hat, daß er sich wohl zu denken vermag, wie man von dieser übergreifenden Subjectivität aus zu dem formellen Begriffe der Persönlichkeit des absoluten Geistes, dessen Ewigkeit ja natürlich keines Erweises bedarf, gelangen könne, aber durchaus nicht, wie man aus ihr auf streng dialektischem Wege die unvergängliche Persönlichkeit des endlichen Geistes herauspressen wolle, wenn man sie nicht vorher, als auf dem Wege empirischer Erkenntniß gewonnen, selbst hineingelegt hat, woraus denn weiter folgen würde, daß jene Strenge des dialektischen Verfahrens eben nur ein Schein ist. Uebrigens wäre eine andere wichtige Frage noch die: wie denn wohl die Logik zu dieser so bedeutenden und ergiebigen Kategorie der übergreifenden Subjectivität kommt, ob nicht hier schon einer jener Sprünge statt findet, durch welche das System auch sonst nur vorwärts zu kommen vermag, und bei welchen eben die gerühmte Nothwendigkeit des Fortschrittes gänzlich fehlt. Ueberhaupt scheint die eigenthümliche Wendung, die besonders durch Göschel's Einfluß die Entwickelung der He-

gel'schen Philosophie in der neuesten Zeit nehmen will, so geeignet sie ist, diese Philosophie zu beleben und zu bereichern, doch in immer offenbarern Conflict zu gerathen mit dem ursprünglichen Princip des Systems, durch dessen Durchführung es sich ja eben erst als System im strengen Sinne erweisen soll, mit dem Princip, sich aller empirischen Voraussetzungen und Hinzunahmen zu enthalten. Wenn man die ungemeine Elasticität und Expansibilität des dialektischen Satzes der Identität und der immanenten Negation erwägt, so kann es nicht überraschen, daß diese Dialektik den sprödesten, unbezwinglichsten Stoff, wie das Daseyn des Individuellen oder die schöpferische That Gottes, und die concretesten Bestimmungen, wie die der individuellen Fortdauer des Lebens nach dem Tode, dem Systeme scheinbar anzueignen vermag. Aber was leitet nun eigentlich den Philosophen bei dieser Operation? Was bestimmt ihn bei der Auswahl der Kategorie, die in jedem einzelnen Falle in Anwendung zu bringen ist? Was bezeichnet ihm die Richtung, in welcher, und den Punct, bis zu welchem sie jedesmal zu verfolgen ist? In Wahrheit nichts Anderes, als eine reiche Kenntniß und eine tiefere, sinnvollere Auffassung des empirisch Gegebenen; wem diese durch Geist und Bildung in so ausgezeichnetem Grade eigen ist, wie Göschel, den wird auch die Dialektik des Systems zu immer neuen, inhaltsvollen Bestimmungen führen; wem dagegen das Organ für geistvolle Auffassung des Empirischen fehlt, den wird diese Dialektik, wie genau und gründlich er sie immer kennen mag, zu Nichts führen. Daß das Subject der nothwendigen Selbstbewegung des Gedankens von seinen abstractesten Anfängen aus bis zum vollsten und höchsten Inhalte nur zuzusehen habe, ist mithin ein ganz ungegründetes, leeres Vorgeben; vielmehr ist es lediglich das Subject und sein anderwärts her erworbener innerer Reichthum, der den logischen Proceß des reinen Gedankens von der Stelle zu bringen vermag.

Wäre nicht die Nothwendigkeit vorhanden, an die positiven, durch empirische Erkenntniß gewußten Bestimmungen der Welt heranzukommen, wie käme denn wohl die Idee dazu, sich am Schlusse der Logik plötzlich in ihre Momente auseinander fallen zu lassen, damit die Natur werde? — eine Willkür im Fortschritt, auf die der tiefste Denker unserer Zeit hingewiesen in seiner merkwürdigen Vorrede zu Cousin's Schrift über deutsche und französische Philosophie. Wo ist hier an diesem wichtigsten Wendepuncte eine Spur von Nothwendigkeit zu entdecken, wenn wir uns nicht mit Formeln von Nothwendigkeit der Offenbarung der Freiheit der Idee u. dgl. täuschen wollen? — Uebrigens ist es bei dem Verfahren, welches Göschel eingeschlagen, und bei der vorher bemerkten Elasticität jener Kategorieen wohl möglich, daß die sogenannte Hegel'sche Philosophie sich unter seiner Leitung allmählich Alles selbst aneignet, was jetzt besonders von der philosophischen und religiösen Opposition gegen sie geltend gemacht wird; aber sie wird eben damit auch immer mehr von sich selbst und ihrem ursprünglichen Wesen abfallen, bis ihr Bruch zuletzt ein ganz offenbarer wird.

In den vorher erörterten drei Momenten liegt der eigentliche Kern der Beweisführung Göschel's beschlossen, und der zweite Artikel enthält nur ihre weitere Ausführung und Begründung aus Hegel's Werken, und den Versuch, den Begriff der Persönlichkeit von immer neuen Puncten aus bestimmter zu erfassen. Mit Verlangen sieht Ref. der größern Schrift über persönliche Unsterblichkeit entgegen, deren baldiges Erscheinen Göschel gelegentlich verheißen hat; denn die tiefeindringende, von ernstem christlichen Sinne getragene Betrachtung des verehrten Verf. kann sich diesem wichtigen Gegenstande nicht anhaltend zuwenden, ohne die Erkenntniß desselben bedeutend zu fördern. Und so wenig Ref. hoffen darf, mit seiner besondern Behandlungsweise des Gegenstandes, nach den

vorliegenden Proben zu urtheilen, übereinstimmen zu können, so wird uns Göschel doch auch hier, wie er schon sonst gethan, gewiß befreien helfen von dem Unwesen derer, welche den Formalismus der Hegel'schen Philosophie nur dazu anzuwenden wissen, um den vollen, lebendigen Gehalt des christlichen Glaubens in die dürren Abstractionen eines platten Pantheismus aufzulösen, die ihnen als das Concreteste von der Welt erscheinen. —

Num. 3 mit dem doppelten Motto: *Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται.* Joh. 3, 18. *Τίς ἄρα δύναται σωθῆναι; παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστι, παρὰ δὲ Θεῷ πάντα δυνατά,* Matth. 19, 25. 26 ist zunächst veranlaßt durch eine kleine Gegenschrift Richter's gegen des Herrn Verf. Recension in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik, unter dem Titel: Die Geheimlehre der neuern Philosophie. Eine Erklärung an Herrn Prof. Weiße in Leipzig von Dr. Fr. Richter von Magdeburg. Abgedruckt aus der Breslauer Zeitschrift: Der Prophet. In dieser Antikritik wurde Weiße von seinem Gegner auf Grund seiner Aeusserungen in jener Recension beschuldigt, er wolle die Leugnung der persönlichen Unsterblichkeit als eine esoterische Lehre der Schule angesehen wissen, die man vor dem größern Publicum durch täuschende Künste zu verhüllen habe. Nachdem Weiße auf den ersten Blättern seiner Schrift diese Vorwürfe abgelehnt, durch Erörterung seines besondern Standpunctes bei jener Recension und durch die Nachweisung, daß eine die Unsterblichkeit leugnende Philosophie allerdings berechtigt und verpflichtet sey, diese Seite ihrer Lehre denen vorzuenthalten, denen die Fähigkeit mangle, sie im Zusammenhange zu verstehen, wendet er sich zur nähern Entwickelung seiner eigenen, dort nur angedeuteten Ansicht. Nach dieser soll nicht die Lehre von der Sterblichkeit, sondern, wie schon der Titel dieser Schrift verkündigt, die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Indi-

viduums Geheimlehre der Philosophie seyn; diese Lehre werde sich von selbst im Fortgange der Zeit zu einem Mysterium gestalten, in welches der Einzelne eingeweiht werden müsse, um der Unsterblichkeit seines Geistes gewiß und froh zu werden. Der weitern Entwickelung und Begründung dieser Thesis ist nun der übrige Theil dieser Schrift gewidmet. Der Verf. geht hierbei S. 13 davon aus, daß auch der religiöse Glaube, um fest zu wurzeln, eines wissenschaftlichen, metaphysischen Fundaments bedürfe, gewisser speculativer Grundbegriffe, die jederzeit nur von Wenigen ergründet und verstanden würden; aber diese Wenigen seyen nur die ausdrücklichen Organe der theoretischen Grundstimmung des Geistes der Menge (? sind die, welche glauben, ohne zu philosophiren, die Menge?). Diese speculativen Grundbegriffe ständen mit den entsprechenden Vorstellungen im Glauben des Volks in unausgesezter Wechselwirkung; wankten die einen, so wären auch die andern nicht mehr fest. Das metaphysische Fundament der bisherigen christlichen Unsterblichkeitslehre sey die alte metaphysische Lehre von der absoluten Einfachheit des endlichen Geistes, als eines Dinges oder einer Substanz, welche der Natur gegenüber und nur äußerlich mit ihr vereinigt, eine Welt für sich ausmache und eben so unzerstörbar sey, wie die Natur ihrer Substanz nach. Dieses Fundament habe die neuere Philosophie zertrümmert, und schon Aristoteles habe die Seele tiefer und wahrer als die Entelechie des Körpers, als die ausdrückliche, sich auf sich selbst beziehende und zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangende Einheit der körperlichen Substanz aufgefaßt. Habe nun somit die Lehre von der unvergänglichen Dauer des Individuums in der besondern Gestalt, welche sie bisher gehabt, ihr Fundament verloren, so müsse sie sich einen neuen Körper bauen. Bis dieß geschehen sey, werde allerdings die Verneinung dieser Wahrheit für das Esoterische der Philosophie gelten müssen. Nun wird näher

gezeigt, wie die neuere Philosophie mit jener metaphysischen Voraussetzung und dadurch mit der ältern Unsterblichkeitslehre in Gegensatz getreten. Die Schelling'sche Philosophie insbesondere durch ihren kühnen Ausspruch der absoluten Identität des Idealen und Realen, des Geistes und der Natur. Was die Hegel'sche Philosophie betreffe, so sey mit ihrem Buchstaben aller und jeder Unsterblichkeitsglaube, mit ihrem Geiste wenigstens (?) jene ältere Gestalt dieses Glaubens unverträglich. Um diese Behauptung zu erhärten, führt Weiße einige Aeusserungen Hegel's über die Unsterblichkeit der Seele bei Platon in seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie an. Hegel nennt es hier gelegentlich eine Rohheit, sich die Seele als ein Ding vorzustellen, und in der Weise eines Dinges nach ihrer Dauer und ihrem Bestehen zu fragen. Den Gegensatz zu der Dingheit des Geistes, welche gleichbedeutend mit seiner Einzelheit sey, also mit dem, was wir Individualität oder Persönlichkeit nennen, bilde bei Hegel die Allgemeinheit des Denkens. Diese Allgemeinheit sey ihm als absolute Identität mit sich selbst, die aber den Unterschied an sich habe, das Unveränderliche und Unvergängliche. Nicht die Seele in ihrer Einzelheit sey die Substanz, sondern sie habe zu ihrer Substanz das Denken, und nur diese ihre Substanz, nicht aber jene Einzelheit sey das Ewige, S. 23.

Derselbe Gegensatz, der hier als Gegensatz der Einzelheit und Allgemeinheit, der Seele als Dings und des Denkens als Substanz ausgedrückt sey, finde sich im streng systematischen Zusammenhange der Hegel'schen Philosophie als Gegensatz des subjectiven oder endlichen Geistes und des absoluten Geistes. Der subjective Geist werde von ihr erst in dem objectiven Geiste des Rechtes, des Staates, der Sitte und dann beide in dem absoluten Geiste der Religion und der ewigen Wahrheit aufgehoben, d. h. als untergeordnetes, zugleich bejahtes

und verneintes, kurz als unselbstständiges Moment in ihn aufgenommen. Das endliche Individuum werde dadurch zu einer vorübergehenden Erscheinung, in der sich zunächst der objective Geist eines Staates und einer geschichtlichen Bildungsstufe, mittelbar durch diesen objectiven Geist aber der absolute Geist der Welt verwirkliche, zur geschichtlichen Existenz bringe. „Was für einen Zweck, was für eine Bedeutung könnte hier die Fortdauer eines solchen Individuums haben, nachdem durch dasselbe der Weltgeist hindurchgezogen ist, nachdem er diese frühere, unvollkommene Form seiner zeitlichen Verwirklichung durchbrochen und andere, reichere und vollendetere Formen sich geschaffen hat? Wo fände sich auch nur ein Platz d. h. nicht eine körperliche, räumliche, sondern eine geistige Stelle für solche Fortdauer, wenn, wie Hegel gleichfalls lehrt, die irdische Weltgeschichte die vollständige, die einzig mögliche Verwirklichung des absoluten Geistes, das Wirkliche durchaus und erschöpfend das Vernünftige, eben so wie das Vernünftige das Wirkliche ist?" S. 25. Den hier berührten Punct findet auch Ref. besonders wichtig und entscheidend unter denjenigen Momenten des Hegel'schen Systems, welche die persönliche Unsterblichkeit ausschließen, wiewohl er, genauer zu reden, eben nur ein besonderer Ausdruck des Einen Kernpunctes ist.

Weiße behauptet nun weiter, Hegel's Unterscheidung des endlichen und des absoluten Geistes lasse wohl eine Wendung zu, fordere sie vielleicht sogar, aus welcher ein anderes Resultat für den Glauben an persönliche Unsterblichkeit hervorgehen könne — ein etwas schwankender, unklarer Ausdruck; was diese Wendung fordert, soll also nun wohl nach dem Obigen der Geist der Hegel'schen Philosophie seyn, der von ihrem Buchstaben verschieden ist und sich über ihn erhebt, so daß Göschel nur darin Unrecht hätte, daß er die persönliche Unsterblichkeit nicht bloß aus ihrem Geiste, sondern auch aus ihrem Buchstaben,

den er überhaupt gewiß nicht als einen andern als den Geist anerkennen wird, erweisen will. Durch die Bemerkung, daß der Inhalt der Wahrheit am meisten in Beziehung auf die Unterscheidung des sterblichen und unsterblichen Geistes als ein von der wissenschaftlichen Form unabhängiges Besitzthum schon vor dieser Form im Geiste, im unmittelbaren religiösen Bewußtseyn des Geistes vorhanden seyn müsse, und daß die wissenschaftliche Form nur die Bestimmung haben könne, diesen Inhalt dem Geiste zum klaren Bewußtseyn zu bringen (was sich schwerlich mit dem Gedanken, von dem diese ganze Entwickelung ausgeht, S. 14 vereinbaren läßt), bahnt sich nun Weiße den Weg zu dem biblischen Fundament seiner Ansicht von der persönlichen Unsterblichkeit. Christus setze die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nirgends als eine sich von selbst verstehende oder anderwärts her bekannte Wahrheit voraus, sondern verkündige das ewige Leben und das Himmelreich denen, die an ihn glauben. Die *ζωὴ αἰώνιος*, von der Christus Alle, die nicht im Geiste wiedergeboren sind, ausgeschlossen erkläre, bedeute doch offenbar ewiges Leben im Gegensatze des Todes und der Vergänglichkeit, nicht irgend einen andern Vorzug einer höhern Lebendigkeit, *θάνατος* bedeute den Tod, die wirkliche Auflösung und Vernichtung, nicht ein unglückseliges Leben. Wenn man diese Aussprüche anders aufzufassen gewohnt sey, so liege das eben in der vorgefaßten Meinung von der physischen Nothwendigkeit der unendlichen Dauer, und somit habe die alte Metaphysik ganzen Jahrhunderten einen der wunderlichsten Streiche gespielt. Die ältere Dogmatik habe, von jener metaphysischen Voraussetzung ausgehend, aber achtungsvoller gegen die Worte Christi, als die neuere, rationalistische Dogmatik, die ihnen zum Trotze alle Menschen jetzt oder dereinst selig werden lasse, die von der *ζωὴ αἰώνιος* Ausgeschlossenen für ewig Unselige erklärt; aber das *κατακρίνειν* des Neuen Testaments, was

diese Auffassung zu begründen scheine, könne doch auch von einem Spruche der Vernichtung verstanden werden; andere Stellen, in denen von Pein die Rede sey, seyen bildlich und parabolisch. Die neuere Philosophie habe uns erst in Stand gesezt, die Unterscheidung des Evangeliums zwischen dem natürlichen und geistig wiedergebornen Menschen vollkommen zu verstehen. Das Resultat ist: daß der natürliche Mensch sterblich sey, und daß es für den Menschen, um seiner Unsterblichkeit versichert seyn zu können, einer zweiten Geburt bedürfe. Der wissenschaftliche Streitpunct für die Frage nach dem Seyn oder Nichtseyn unserer Persönlichkeit nach dem Tode liege einzig in der philosophischen Lehre von dem absoluten Geist. Die Frage werde fernerhin nicht mehr so zu stellen seyn: ob der menschlichen Persönlichkeit Unsterblichkeit, sondern vielmehr so: ob dem Unsterblichen menschliche Persönlichkeit zukomme (nicht ganz treffend, da dem Unsterblichen doch zuerst und vor Allem auch nach des Verf. Ansicht göttliche Persönlichkeit zukommt). Daß ein Unsterbliches im Geiste des Menschen vorhanden sey, habe die neuere Philosophie zu wissenschaftlichem Bewußtseyn gebracht; es komme nun darauf an, dieses Unsterbliche mit wissenschaftlicher Strenge in der Gestalt der menschlichen Ichheit zu erfassen. Das Unbefriedigende, Trostlose, Oede in Hegel's Lehre sey, daß in ihr der absolute Geist wesentlich nur in der Gestalt des abstracten, unpersönlichen Gedankens aufgefaßt, und alle concrete Gestaltung desselben nur als Verhüllung dieses Gedankens begriffen sey. Die ausschließliche Substantialität des Denkens (der Monismus des Gedankens nach Göschel's Ausdruck) solle nicht geleugnet werden, aber ein Anderes sey die Behauptung Hegel's, daß die höchste Energie und Wirklichkeit dieser Substanz keine andere als eben nur wieder das Denken des Denkens sey. Für die wahrhafte Speculation sey es kein Widerspruch, wenn sie das Denken als die Substanz der

Dinge, und dennoch die Dinge für ein Mehreres und Besseres, als nur für Momente des Gedankens, der sich selber denke, erkenne. (Irrt Ref. nicht, so ist in diesem Satze recht eigentlich der Wendepunct enthalten, wo sich des Verf. Philosophie von der Hegel'schen scheidet.) Die Substantialität des Denkens sey der Anfang, und die allgemeine Grundlage für das Bestimmte und Besondere; diese Selbstgestaltung der denkenden Substanz zu Personen, zu Ichs sey nicht ein Eingehen derselben in schlechte Aeusserlichkeit oder Dingheit, sondern wahrhaft Vertiefung der Substanz in sich selbst, aus der sie nicht zu ihrer abstracten Einfachheit und Beziehung auf sich (dem Denken des Denkens), sondern nur zu einer reichern und tiefern Einheit mit sich selbst zurückkehren könne — und damit sey der Weg gezeigt zur wissenschaftlichen Einsicht in die Unsterblichkeit der Individuen. Wie nämlich die denkende Substanz sich nothwendig individualisirt, so dürfen wir weiter fragen, „ob nicht nunmehr dieselbe Nothwendigkeit auch für den absoluten Geist eintritt; ob nicht auch dieser, statt sogleich (?!) in jene kahle Spitze des Sichselberdenkens auszugehen, seine absolute Substantialität vielmehr dadurch, daß auch er sich besondert und vereinzelt, und in diese Vereinzelung seine unsterbliche Natur hinüberträgt, bewähren und bethätigen wird," S. 42. (Wir müssen hier warnen vor dem Mißverständnisse, als solle hiemit die Entstehung menschlicher Individuen beschrieben werden. Nicht von der Geburt ins irdische Leben redet hier der Verf., sondern von der Wiedergeburt aus dem Geiste zur höhern Persönlichkeit. Aber steht nicht deren Ableitung aus einem nothwendigen Processe göttlicher Individualisirung in unauflöslichem Widerspruch mit der constanten Schriftlehre, daß die Sendung Jesu Christi mit allen ihren Erfolgen ein Werk der freien göttlichen Gnade ist? Und wie ist diese Nothwendigkeit, daß der absolute Geist sich besondere und vereinzele, damit zu vereinigen, daß er nach

des Verf. Entwickelung ja schon absolutes Individuum ist?) So könne auf dialektischem Wege ein Beweis für die unsterbliche Persönlichkeit wenigstens (?) eines Theiles der Menschen gewonnen werden, die diese Unsterblichkeit für diejenigen, die ihrer theilhaftig seyen, in die Reihe der zuverlässigsten Wahrheiten erhebe, die auf dem Gebiete der concreten, lebendigen Wirklichkeit, so Philosophie wie Erfahrung überhaupt ermitteln können.

Ref. hat die Relation dieser Gedankenkette nicht durch längere Zwischenreden unterbrechen wollen, um die Auffassung des Zusammenhangs nicht zu hindern. Kehren wir nun zurück zu den Gedanken, von denen der Verf. ausgeht, so ist hier der christliche Glaube in eine Abhängigkeit von den Veränderungen der Metaphysik gesezt, welche in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Dem Glauben ist sein Inhalt gesichert durch das göttliche Wort; darin, nicht in gewissen speculativen Grundbegriffen, ist für diesen Inhalt nach allen seinen Bestandtheilen die unerschütterliche Grundlage gegeben. Was hier Weiße von dem Glauben sagt, gilt bloß von dem Bestreben, dem Inhalte des Glaubens wissenschaftliche Form zu geben, von der Dogmatik, und auch von dieser wohl nur, in sofern ihre Durchforschung des Glaubensinhalts als eine noch unvollkommene, die den innern Zusammenhang der Schriftlehre nach allen seinen einzelnen Momenten noch nicht sicher und scharf genug erfaßt hat, vorausgesezt wird. Somit ist nun auch nicht einzusehen, wie bei einem Philosophen, wenn er zugleich ein Christ ist, der Zusammensturz jener metaphysischen Fundamente für die Unsterblichkeitslehre in ihrer bisherigen Gestalt sofort die Verneinung der persönlichen Unsterblichkeit überhaupt zur esoterischen Lehre machen könne. Das Rechte ist in solchem Falle vielmehr, daß der Philosoph, dem Worte Christi als der ewigen Wahrheit, die nicht trügen kann, einfach

vertrauend, da wo philosophisch von der persönlichen Unsterblichkeit geredet werden soll, die Grenzen seiner Construction anerkennt — also nicht Verneinung, sondern ἐποχή. Aus dem obigen Grunde können wir ferner nicht zugeben, was Weiße bestimmter am Schlusse dieser Schrift S. 61. 62 und in der unter Num. 5 aufgeführten Recension ausspricht, daß der Glaube einer Regeneration aus der Quelle des philosophischen Gedankens bedürfe, daß er sich zur speculativen Einsicht zu befestigen und zu verklären streben solle. Gewiß wird die theologische Auffassung und Darlegung seines Inhalts eine um so ausgebildetere und schärfere werden, je höher und mannigfaltiger organisirt das Gebiet des geistigen Lebens ist, in dessen Mitte der Glaube steht, und je weniger der Theolog sich scheut, seine religiösen Ueberzeugungen mit allen Elementen dieses höhern geistigen Lebens, besonders mit dem philosophischen Denken der Zeit, in lebendige, allseitige Beziehung zu sezen und darin zu erhalten. Nämlich die Mannigfaltigkeit dieser Beziehungen lehrt den Theologen treuer merken auf den innern Reichthum seines Glaubensinhaltes, sie treibt ihn, die einzelnen Momente desselben unter immer neuen Gesichtspuncten sorgfältiger auf einander zu beziehen und inniger zusammenzufassen, und dadurch sich den Zusammenhang des Ganzen zu immer klarerem Bewußtseyn zu erheben. Aber sein regenerirendes Princip, welches jede einseitige, beschränkte Auffassung, jede erstarrende menschliche Form immer aufs Neue durchbricht und zertrümmert, um sich neue zu schaffen, hat der christliche Glaube nicht ausser sich — wie dieß unter den Theologen z. B. D. Bretschneider's Meinung ist, freilich unter ganz andern Modificationen, als bei unserm Verf. — sondern in sich selbst; er hat es da am meisten in sich selbst, wo die Kirche gewagt hat, durch die an ihre Glieder gerichtete Forderung, ihren Glauben selbstständig auf die heilige Schrift zu gründen, das unerbittliche Gericht ihrer eigenen Auffassungen

des göttlichen Inhaltes in die Mitte ihres Lebens zu stellen. Nicht der philosophische Gedanke, sondern das göttliche Wort ist für den Glauben der Gemeinde die Quelle immer neuer Verjüngung, die Flamme, in welcher der Phönix aus seiner eigenen Asche wiedergeboren wird, und eben jenes Wagniß verbürgt der protestantischen Kirche ihrem Wesen nach eine ewige Jugend. Ja so wenig ist der philosophische Gedanke regenerirendes Princip des Glaubens, daß dieser leztere vielmehr es ist, der das philosophische Denken durch die absolute Forderung, daß alle Erkenntniß der Wahrheit mit ihm übereinstimmen müsse, unablässig drängt und treibt, sich immer aufs Neue über sich selbst zu erheben — ein Verhältniß, das der Verf. allerdings auch anerkennt mit jenem entgegengesezten zugleich. Die Einsicht in das wahre Verhältniß hängt hier von der Erkenntniß ab, daß das Christenthum allerdings selbst gewisse speculative Grundbegriffe von Gott und der Welt und ihrer Beziehung auf Gott zwar nicht zu seiner Basis, aber doch zu seiner Voraussetzung hat; als solche ist sie zwar dem einfach gläubigen Gemüthe zunächst unbewußt; aber sobald der Inhalt des christlichen Glaubens Gegenstand einer umfassendern wissenschaftlichen Betrachtung wird, kommt sie dem denkenden Geiste nothwendig, wenn auch vorerst noch unvollständig, zum Bewußtseyn, ohne daß dadurch sein Glaube selbst eine neue, andere Grundlage erhielte. Auf rein philosophischem Wege nun, auf welchem doch nicht vom Glauben, als einem schlechthin Gegebenen ausgegangen werden kann, können diese speculativen Grundbegriffe nur so gefunden werden, daß die Geschichte der Philosophie in ihrem allmählichen Verlauf den Beweis liefert, daß jeder andere mögliche Weg, sich das Wesen der Dinge speculativ zu erklären, zu einer Weltansicht führt, die, gegen die christliche gehalten, die tiefsten Interessen des menschlichen Geistes nicht wahrhaft,

dauernd zu befriedigen vermag. Das ist die Art, wie ein philosophisches System seine Widerlegung findet; es wird von der Geschichte gerichtet, und eine andere Widerlegung gibt es im Grunde gar nicht für ein wirkliches System. So wird dann die Philosophie endlich zu jenen speculativen Grundbegriffen hingedrängt, die die Voraussetzung des Christenthumes bilden, und die Zeit ist dann gekommen, wo Religion und Philosophie ihre wahre Versöhnung feiern. Wenn diese Versöhnung wirklich erscheint, wird sie gleich seyn dem Blitze, welcher vom Aufgang ausgeht und scheinet bis zum Niedergange, von so hellleuchtender und unwidersprechlicher Evidenz, daß sie über ihr Daseyn keinen Zweifel lassen und von allen wahren Christen, denen zugleich ein ernstes Denken über den Inhalt und Zusammenhang ihres Glaubens Bedürfniß ist, mit freudigem Jubel begrüßt werden wird. — Damit steht aber die lebendige Ueberzeugung keineswegs im Widerspruche, sondern vielmehr im innigen Zusammenhange, daß diejenigen, welche durch eine philosophische Construction, und namentlich jetzt vermittelst der Hegel'schen Philosophie, den Inhalt des christlichen Glaubens sich anzueignen bemüht sind, auf diesem Wege nimmer zu der alles Andere bedingenden, axiomatischen Erfahrung von dem W e s e n d e s G l a u b e n s s e l b s t gelangen können. Eine philosophische Einsicht in die Tiefe einzelner christlicher Lehren kann als Vorbereitung und Anreiz zum Glauben dienen und an dessen Schwelle führen; aber um wirklich Christ zu werden, und Theil zu haben am ewigen Leben, bedarf es für Jeden ohne Unterschied einer einfachen That, wovon auch der höchste speculative Standpunct Keinen entbinden kann, der gläubigen, kindlich vertrauenden Hingebung an Christum, mit welcher die feste und lebendige Ueberzeugung unmittelbar gegeben ist, daß Alles, was nachweisliches Element seiner Erkenntniß ist, ewige Wahrheit seyn

muß, und wenn wir es gleich nimmer einzusehen vermöchten.

Uebrigens können wir gegen jene Meinung von der Nothwendigkeit einer philosophischen Wiedergeburt des Glaubens Weiße's eigenes schönes Bekenntniß am Schlusse der vorliegenden Schrift S. 92 citiren, daß die gläubige Zuversicht, auf einem unmittelbaren Zeugnisse des Geistes ruhend, des philosophischen Beweises für die Unsterblichkeit nicht bedarf. Jene Meinung hängt eng zusammen mit einer unwahren Vorstellung vom Glauben, die der Verf. mit fast allen Schülern Hegel's theilt, als wäre es dem Glauben wesentlich, nur ganz unmittelbar und bewußtlos zu seyn, als verhielte er sich zu der gereiften Erkenntniß so, wie etwa die Unschuld zu der vollendeten Tugend, die den Kampf mit ihrem eigenen Gegensatze überwunden hat; woraus freilich sofort folgen würde, daß, wo und insoweit dieses höhere Erkennen hervortritt, der Glaube aufhören muß, und daß aus dem Zweifel Niemand in den Glauben zurück kann, sondern nur vorwärts in das Wissen, in die speculative Erkenntniß. Diese Vorstellungen befinden sich im offenbaren Widerspruche mit der heiligen Schrift, welche von keinem über dem Glauben stehenden Wissen weiß, sondern nur von einem Schauen, welches sie aber ausdrücklich dem jenseitigen Leben zueignet, und dessen verhüllter Keim eben der Glaube ist, 1. Kor. 13, 12. 2. Kor. 5, 7. Eben so sehr widersprechen sie dem, was denkende Christen an sich selbst erfahren in dieser Beziehung. —

Was nun die eigenthümliche Ansicht des Verf. von der Unsterblichkeit und zunächst deren exegetische Begründung betrifft, so ist er im Irrthum, wenn er behauptet, die ζωὴ αἰώνιος, die der Heiland den an ihn Glaubenden verkündige, bedeute nicht mehr als ewiges Leben im Gegensatze des Todes und der Vergänglichkeit, also unvergängliche Existenz, die somit nach Christi Wort

nur den Wiedergebornen zu Theil werden solle. *Ζωή*, *ζωὴ αἰώνιος*, ist, wie schon das Hebräische חַיִּים, ein viel inhaltsvollerer Begriff, und bezeichnet das Leben in seiner höhern Wahrheit, die *ὄντως ζωὴ* 1. Tim. 6, 19, das Leben in seiner von innern Widersprüchen gereinigten Uebereinstimmung mit sich selbst, zu der es eben nur in der unwandelbaren Gemeinschaft mit Gott gelangt, und in welcher es nothwendig ein vollkommen in sich befriedigtes, ein seliges ist. Das Wesentliche dieses Begriffs, die Erkenntniß Gottes und Jesu Christi, die zugleich in dem höhern Sinne, in welchem das *γινώσκειν* hier genommen wird, die lebendige Gemeinschaft mit Gott in Christo ist, findet sich in der Erklärung, die Christus selbst Joh. 17, 3 vom ewigen Leben gibt. Wenn Christus in der Schrift *ἡ ζωή*, Joh. 11, 25. 14, 6. Kol. 3, 4. Phil. 1, 21. Gott *ἡ ζωὴ αἰώνιος* 1. Joh. 5, 20 heißt, so hat das doch in Wahrheit einen andern tiefern Sinn, als daß er uns die Fortdauer der Existenz verbürgt. Und sollte *ζωὴ αἰώνιος* nur dieß bezeichnen, was bedeutet dann noch der große Ausspruch Christi, daß, wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, aus dem Tode in das Leben übergegangen sey, Joh. 5, 24 und ähnliche Aussprüche, auf die doch sonst auch Weiße so großes Gewicht legt? — Eben darum hat auch die *ζωὴ αἰώνιος*, wo sie in ihrer vollendeten Offenbarung, also als zukünftiger Zustand aufgefaßt wird, keineswegs, wie der Verf. meint, den *θάνατος* (dessen Begriff im N. T. übrigens auch nicht der der Vernichtung ist), sondern die *κρίσις*, *κόλασις αἰώνιος*, *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* und ähnliche Bezeichnungen, die auf keine Weise geeignet sind, eine Vernichtung im Tode auszudrücken, zum Gegensatze, z. B. Matth. 13, 42. 25, 41. 46. Marc. 9, 43. 45. Joh. 5, 29. Röm. 2, 6—10. Die Stellen, wo in jener Beziehung *φθορὰ* oder *ἀπώλεια* der *ζωὴ* oder *ζωὴ αἰώνιος* entgegengesezt wird Matth. 7, 13. 14. Gal. 6, 8 sind auch, näher betrachtet, keineswegs tauglich, jene Fassung des

Begriffs der ζ. *αἰών.* zu stützen. Doch wozu etwas weitläufig beweisen, wovon der Verf. sich zuverlässig selbst überzeugen wird, wenn er die Stellen des N. T., in denen der ζωή, ζωὴ αἰώνιος gedacht wird, übersehen will? Auch darin ist er im Irrthume, wenn er leugnet, daß Jesus bei den Juden seiner Zeit die Ueberzeugung von dem Daß der Unsterblichkeit hätte voraussetzen dürfen, so daß seine Belehrungen nur auf das Wie gerichtet wären. Allerdings war damals, wie aus den Alttestament. Apokryphen, aus dem N. T., und aus Josephus zur Genüge erhellt, unter den Juden der Glaube an eine individuelle Fortdauer nach dem Tode und an eine Auferstehung der Todten der entschieden herrschende.

Wenn indessen diese exegetische Begründung der Lehre unsers Philosophen, nach welcher die Fortdauer nach dem Tode und die Auferstehung nur den Wiedergebornen zukommen, schwerlich haltbar erfunden werden dürfte, so hätte er dagegen mehrere andere Stellen anführen können, welche auf den ersten Blick seine Vorstellung ungemein zu begünstigen scheinen. Dahin gehört z. B. gerade die Antwort Christi auf die Frage der Sadducäer, die der Verf. als eine Schwierigkeit gegen seine Ansicht betrachtet, und von der er ohne Grund — denn Christus gibt hier den Sadducäern in der That die bestimmteste und genügendste Auskunft — behauptet, sie sey eine ausweichende. Bei Lukas, der diese inhaltsschwere Antwort am genauesten referirt, 20, 34—36 lautet sie so: *Οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσι καὶ ἐκγαμίσκονται· οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν, οὔτε γαμοῦσιν οὔτε ἐκγαμίσκονται· οὔτε γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται· ἰσάγγελοι γάρ εἰσι, καὶ υἱοί εἰσι τοῦ Θεοῦ, τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.* Was hier die Ansicht des Verf. zu begründen scheint, ist zuerst dieß, daß die Theilnahme an der Auferstehung als ein Vorzug (*καταξιωθέντες*) dargestellt und mit der Theilnahme am vollendeten

Messianischen Reiche in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird. Auf das Leztere deutet noch bestimmter der Schluß der Stelle hin, aus dem sich zu ergeben scheint, daß Jeder, der *τῆς ἀναστάσεως υἱὸς* ist, eben dadurch auch *ἰσάγγελος* und *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* wird (zu vergleichen ist hier die *υἱοθεσία* Röm. 8, 23, auch hier in engster Verbindung mit der *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν*, mit seiner Befreiung von dem Gesetze der Vergänglichkeit — *δουλεία τῆς φθορᾶς* —, wie es sich an der gegenwärtigen Gestalt des menschlichen Leibes im Tode vollständig realisirt, also mit der Auferstehung). Daraus würde dann weiter folgen, daß Jeder, der nach seiner sittlichen Beschaffenheit unfähig ist, *ἰσάγγελος* und *υἱὸς τοῦ Θεοῦ* zu werden, im jenseitigen Zustande auch von der Auferstehung ausgeschlossen bliebe. Aber die Lösung der Schwierigkeit liegt eben in dem unmittelbaren Zusammenhange, in welchen hier die Theilnahme an der Auferstehung mit der Theilnahme an dem Messianischen Reiche gesezt wird. Christus hat eben nur die Auferstehung der Frommen und Gerechten vor Augen in dieser Rede, da gar keine Veranlassung gegeben war, den skeptischen Sadducäern gegenüber sich auf die doppelte Form der Auferstehung einzulassen, ohne daß daraus eine Ausschließung der Auferstehung der Gottlosen gefolgert werden dürfte. a) So wird denn auch Niemand zweifeln, daß bei der Joh. 6 mehrmals wiederholten Verheißung: *ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ*, sich

a) Wenn ein geistvoller Exeget unserer Zeit, D. Olshausen, in der an dieser Stelle gebrauchten Bezeichnung: *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* die Präposition urgirt und den Ausdruck nur auf die *ἀνάστασις τῶν δικαίων* (Luk. 14, 14), welche der allgemeinen Auferstehung vorhergehe, — eben darum *ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν* — beziehen will, so können wir doch für die Lösung jener Schwierigkeit darauf keinen Werth legen, weil an andern Stellen, wo auch nur auf die Auferstehung der Frommen Beziehung genommen ist, z. B. 1. Kor. 15, 21. 42, die Beziehung *ἀνάστασις τῶν νεκρῶν* gebraucht wird.

nach dem Zusammenhange von selbst die nähere Bestimmung *εἰς ζωὴν* supplirt. — Eben so verhält es sich mit einigen Stellen bei dem Apostel Paulus, die auf den ersten Anblick ganz geeignet scheinen zur Begründung der von dem Verf. entwickelten Ansicht, und zu diesem Zwecke auch von einigen Socinianern schon benutzt worden sind. So besonders Röm. 8, 11. *Εἰ δὲ τὸ πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, ὁ ἐγείρας τὸν Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα ἐν ὑμῖν.* Aus einer genauen Erwägung des Zusammenhanges dieser Stelle ergibt sich, daß der Apostel hier gar nicht, wie es der isolirenden Betrachtung scheinen kann, die Bedingung aufstellen will, an welche die Auferstehung geknüpft ist, sondern seine Absicht ist, zu zeigen, wie die erlösende Wirksamkeit Christi, die zunächst innerlich wirkend ist und den Leib seinem Tode überläßt V. 10, sich doch nothwendig vollenden müsse in der Verklärung auch der leiblichen Seite des menschlichen Daseyns. Es ist darum das Natürlichste, *ζωοποιεῖν* hier, wie wohl auch 1. Kor. 15, 22, prägnant zu fassen und von *ἐγείρειν*, wie den speciellern Ausdruck von dem allgemeinern, wohl zu unterscheiden; nur dieses, aber nicht jenes kann denen zugeschrieben werden, welche des *πνεῦμα* nicht theilhaftig sind, und deren *ἀνάστασις* eben darum keine *ἀνάστ. ζωῆς* oder *εἰς ζωὴν* (Joh. 5, 29. 2. Marc. 7, 14) ist. Aus diesem Gesichtspuncte ist nun auch die Stelle 1. Kor. 15, 42—49 zu beurtheilen. Es sind die *νεκροὶ ἐν Χριστῷ*, deren *ἀνάστασις*, also die *ἀνάστασις εἰς ζωὴν* hier beschrieben wird; nur von deren Auferstehung ist die Rede, welche in der lebendigen Gemeinschaft mit Christo stehen, und darum durch die Auferstehung seiner Herrlichkeit theilhaftig werden sollen, V. 47 — 49. Mit christlichen Gemeinden, in welchen das Verhältniß der wahrhaft Wiedergebornen zu denen, die dem Christenthume nur äusserlich angehörten, freilich ein ganz anderes war, als ge-

wöhnlich heutzutage, hat es der Apostel zu thun; darum ist nichts natürlicher, als daß er überall die Auferstehung in ihrer Bedeutung als Vollendung des christlichen Lebens ins Auge faßt. Daraus erklärt sich nun auch die Abhängigkeit, in welche der Apostel 1. Kor. 15, 12—23 unsere Auferstehung von der Auferstehung Christi sezt. Wenn man diesen Zusammenhang häufig so faßt, daß das Factum der Auferstehung Christi ein Beweis sey für die Möglichkeit der Auferstehung aller andern Menschen, so läßt sich zuvörderst gar Manches einwenden gegen einen solchen Schluß von der Auferstehung eines am dritten Tage vorher Gestorbenen auf die Auferstehung derer, die schon seit Jahrtausenden im Grabe liegen, so daß sich die Substanz ihres Körpers längst mit der Erde, von der sie genommen, wieder vermischt hat; womit denn auch dieses zusammenhängt, daß Christus, wie z. B. aus Luk. 24, 43. Joh. 20, 27 zur Genüge erhellt, so oft es auch in älterer und neuerer Zeit geleugnet worden ist, mit demselben irdisch materiellen Leibe aus dem Grabe auferstanden, den er im Leben getragen, während die in ihm Entschlafenen mit dem *σῶμα πνευματικὸν* auferstehen, 1. Kor. 15, 42. 55. Ferner wäre gar nicht einzusehen, warum dann nicht z. B. die Auferweckung des Lazarus dieselbe Bedeutung für die Hoffnung der Christen auf ihre eigene Auferstehung haben sollte, ja wohl eine noch größere, da hier doch schon der destruirende Proceß der Verwesung eingetreten war, Joh. 11, 39. — Die enge Verbindung, in welche der Apostel die Auferstehung der Christen mit der Auferstehung Christi sezt, beruht auf einer ganz andern, viel bestimmtern Grundlage, nämlich auf der Erkenntniß Christi als des Hauptes der Gemeinde, der er mittheilt, was er selbst besitzt, Joh. 14, 2. 3. 17, 24. Es ist somit nur die *ἀνάστασις εἰς ζωήν*, die der Apostel im Sinne hat, und nur hieraus wird klar, wie er den auferstandenen Christus die *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* V. 20, den *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* Kol. 1,

18 (als κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας) vergl. Apocal. 1, 5 nennen kann. Sind vor ihm schon Andere, wie Lazarus, vom Tode erweckt worden, so sind sie auferstanden, um wieder zu sterben; Christus aber ist auferstanden von den Todten, um hinfort nicht mehr zu sterben Röm. 6, 9, sondern auch die äussere Seite seines menschlichen Lebens ohne weitere Unterbrechung zur vollkommenen Herrlichkeit zu erheben in seiner Himmelfahrt. Darum ist er der Erstling in der ἀνάστασις εἰς ζωὴν und in dieser Beziehung die Bürgschaft für die Nachfolge der Seinen. a) Wenn aber diesem nach die Absicht des Apostels gar nicht die ist, eine vollständige Belehrung über die Auferstehung nach allen ihren Momenten mitzutheilen, sondern nur seine und aller wahren Christen Hoffnung zu begründen und deren Object näher zu bestimmen, so ergibt sich, wie wenig Weiße berechtigt seyn würde, dieß Kapitel des ersten Korintherbriefes zu seinem Nutzen zu verwenden.

Was aber der Ansicht des Verf., nach welcher nur die aus dem Geiste Wiedergebornen eine persönliche Fortdauer nach dem Tode zu erwarten haben, die Uebrigen im Tode die Vernichtung ihres individuellen Daseyns finden b), in der heiligen Schrift positiv widerstreitet, und zugleich den

---

a) Das zweite πάντες in V. 22, welches dieser Auffassung des ganzen Zusammenhanges der Stelle zu widersprechen scheint, soll wahrscheinlich hier wie Röm. 5, 18 nur die Bestimmung aller Menschen zur ἀνάστασις εἰς ζωὴν und die dem Erlöser einwohnende Kraft, sie Alle deren theilhaftig zu machen, natürlich unter der Voraussetzung ihrer freien Hingebung an ihn, ausdrücken.

b) Nach einer Andeutung in einer Note S. 32, welche sich weiter ausgeführt findet in dem originellen Gedicht: Nicodemus, eine Theodicee, nimmt der Verf. von dieser Vernichtung auch diejenigen aus, welche durch die Sünde zum ewigen Tode allerdings auch in eine höhere Sphäre des Geistes eingetreten seyen, aber in die der positiven Verkehrung. Er statuirt somit eine doppelte Wiedergeburt zum unvergänglichen Leben, eine aus dem Geiste der Wahrheit, die andere aus dem Lügengeiste.

Beweis liefert, daß er die eigentliche Bürgschaft für die Fortdauer des menschlichen Individuums nach dem Tode nicht gefunden, das sind die Aussprüche der Schrift über das Weltgericht und die Verdammniß der Bösen. Denn wenn der Verf., um sich deren zu erwehren, bemerkt, der Ausdruck *κατακρίνειν* und ähnliche könnten auch von einem Spruche der Vernichtung verstanden werden, so ist das zwar an sich allerdings möglich, aber nicht in dem bestimmten Zusammenhange, in welchem diese Vorstellung in der h. Schrift überall vorkommt. *Πῦρ αἰώνιον, κλαυθμὸς καὶ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, ὁ σκώληξ, ὃς οὐ τελευτᾷ, τὸ πῦρ, ὃ οὐ σβέννυται, θλῖψις καὶ στενοχωρία* und ähnliche Ausdrücke sind, so wenig wir das Bildliche in den meisten unter ihnen verkennen, doch keineswegs geeignet ein Nichtseyn zu bezeichnen; sie würden durch eine solche Auslegung alles Inhaltes völlig beraubt. Angenommen übrigens, diese Ausdrücke könnten die Verurtheilung zur Vernichtung bedeuten, so würde doch das *κατακρίνειν* der h. Schrift mit seinen nähern Bestimmungen immer noch der Ansicht des Verf. von einer Vernichtung der Kinder dieser Welt im Tode streng entgegenstehen. Denn immer würden sie doch diese Vernichtung auf das Weltgericht und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* hinausschieben, bis wohin also doch dem Individuum seine Existenz gesichert wäre. Doch wozu bedarf es vieler Worte? Christus und Paulus lehren ganz ausdrücklich eine Auferstehung nicht bloß der Gerechten, sondern auch der Ungerechten, nicht bloß eine *ἀνάστασις ζωῆς*, sondern auch eine *ἀνάστασις κρίσεως*, Apostelgesch. **24, 15.** Joh. **5, 29,** und wenn der Verf. etwa hier noch einwenden wollte, diese Ausdrücke könnten sich auch bloß auf die nach einer Seite hin, im Guten oder im Bösen, Entschiedenen beziehen, so daß die zahllose Menge in der Mitte zwischen Beiden doch der Vernichtung anheim fiele, so wird ihm auch diese Ausflucht von der leztern Stelle durch das *πάντες οἱ ἐν τοῖς μνημείοις* abgeschnitten.

Eine Auferstehung der Bösen wie der Guten setzen nicht minder Matth. 5, 20. 30. 10, 28 vergl. die Parallelstellen, deutlich voraus.

Aus diesen Erörterungen erhellt hoffentlich zur Genüge, daß es sich nicht mit der Schriftlehre verträgt, die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit bloß aus dem Gesichtspuncte der *ζωὴ αἰώνιος* zu behandeln. Es hat in dieser Beziehung etwas Bedenkliches, wenn einige der ausgezeichnetsten Dogmatiker unserer Zeit die Eschatologie nur als Darstellung der Vollendung der christlichen Kirche auffassen. Ref. stimmt dem Verf. aus innigster Ueberzeugung darin bei, daß erst in den durch Christum Geheiligten und in der Gemeinschaft Gottes Lebenden die auf das Jenseits gerichtete Hoffnung ihren wahren Halt und Inhalt gewinnt, daß wir zu dieser Hoffnung, wenn sie eine lebendige seyn soll, erst wiedergeboren werden müssen, wie dieß Alles Petrus ganz bestimmt ausspricht, 1. Br. 1, 3: *Εὐλογητὸς ὁ θεὸς — ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐκ νεκρῶν*, vergl. V. 8. Wie diese Hoffnung — nicht auf die bloße Fortdauer der persönlichen Existenz, denn so ist sie zunächst ganz inhaltsleer und gar keine Hoffnung zu nennen, sondern auf die vollendete Offenbarung der *ζωὴ αἰώνιος* — zu ihrer objectiven Grundlage, ausser den Verheißungen der Schrift, die große Thatsache der Auferstehung und Verherrlichung Jesu Christi als des Hauptes seiner Gemeinde hat, so hat sie zu ihrer subjectiven Grundlage vornehmlich das Bewußtseyn der Frommen, den Anfang des ewigen Lebens schon in sich zu tragen, aber eben nur den ersten Anfang, den verhüllten Keim, der seiner ungestörten Entfaltung und vollendeten Entwickelung, in welcher Sünde und Uebel vernichtet seyn werden, noch entgegensieht. Diejenigen sind in der That schwer zu begreifen, welche dieß leugnen und von dem ewigen Leben so reden, als sey es in ihnen schon vollkommen er-

schienen, und wenn man sie, während sie in ihren Schriften so Großes und Ueberschwengliches von sich aussagen, wohl im Gespräche gelegentlich klagen hört, wie miserabel doch eigentlich das ganze Leben sey, so muß man sich allerdings versucht fühlen, jene erhabenen Versicherungen für bloße Redensarten zu halten. Das Evangelium zeigt uns auch hier die wahre, lebendige Mitte zwischen entgegengesezten Extremen; es verkündigt uns, daß das ewige Leben schon hier seinen Anfang nimmt, aber eben so bestimmt, daß die unentwickelte und äußerlich gehemmte Gestalt, in der es hier erscheint, eine jenseitige Vollendung fordert. Eben darum sezt Christus mit der Versicherung, daß, wer an ihn glaube, das ewige Leben habe, die Verheißung der Auferstehung am jüngsten Tage in die engste Verbindung, Joh. 6, 40. 54. Es ist dieses Verhältniß niemals in der Geschichte der Kirche gründlicher und eindringender aufgefaßt worden, als in der Lutherischen Rechtfertigungslehre, wie sie, zusammen mit dem lebendigen Bewußtseyn von der noch immer vorhandenen und durch Alles sich verbreitenden Hemmung der Sünde, die tiefste Wurzel des Protestantismus in seiner ursprünglichen Gestalt bildet. Wie unter den Aposteln Paulus Beides am kräftigsten zusammenzufassen weiß, so unter allen nachfolgenden Kirchenlehrern Luther. Das absolute Verhältniß zu Gott ist durch den Glauben, welcher die vollkommene Gerechtigkeit Christi ergreift, wiederhergestellt für den Glauben, und darin ist der lichte Mittelpunct des neuen, ewigen Lebens, das heilige Princip der Wiedergeburt gegeben; aber die zeitliche Realisirung dieses neuen Lebens in der Heiligung, die Durchdringung des ganzen menschlichen Daseyns in allen seinen Richtungen von jenem lichten Mittelpuncte aus ist auf jedem Puncte noch eine durchaus unvollendete, gehemmte. Nur von hier aus kann es auch klar werden, inwiefern der Wiedergeborne hoffen darf, im Tode ohne eine magische Verwandlung vollkommen

rein zu werden von aller Sünde. Denn er besizt diese vollkommene Reinheit und Gottgefälligkeit schon im Glauben als eine gegenwärtige, und diese verborgene innerste Wahrheit seines Daseyns soll eben nur offenbar werden an dem entscheidenden Wendepuncte des Todes. So ist denn das ganze Leben des Christen nach seiner innern und, wie später erhellen wird, nach seiner äussern Seite wesentlich der verschlossene Keim einer großen, herrlichen Zukunft. — Aber freilich, um die Rechtfertigungslehre mit Allem, was daraus folgt, nicht von Grund aus zu mißverstehen, muß man die Tiefe kennen, mit welcher Luther den Begriff der Paulinischen πίστις erfaßt hat, und bei dem Mangel dieser Kenntniß ist es allerdings ganz begreiflich, wie z. B. Möhler in seiner Symbolik darauf verfallen konnte, den Reformatoren gerade die Verkehrtheit vorzuwerfen, der ihre Rechtfertigungslehre nach ihrem innersten Wesen am strengsten entgegengesezt ist, sie hätten einen wesentlichen und innern Gegensatz zwischen Religiosität und Moralität behauptet.

Wenn somit die Hoffnung auf ein ewiges Leben im Sinne der Schrift allerdings ihre Bürgschaft in der Wiedergeburt aus dem Geiste hat, so gilt dieß doch keineswegs von der Bestimmung des Menschen zur individuellen Fortdauer überhaupt, eine Unterscheidung, die auch von Göschel in seinen Recensionen nicht gehörig beachtet worden ist. Die individuelle Fortdauer im Allgemeinen hat ihren Grund nicht in der Wiedergeburt, sondern in demjenigen Elemente des menschlichen Wesens, worauf die Empfänglichkeit des Menschen für die Wiedergeburt aus dem Geiste Gottes beruht. Es ist der Begriff der göttlichen Ebenbildlichkeit, wie sie das Wesen des Menschen als solchen nach seiner höhern Seite constituirt und ihn über die ganze übrige irdische Schöpfung erhebt, auf den hier Alles ankommt. Dieses göttliche Ebenbild, das dem Menschen anerschaffen ist, wird in der h. Schrift als ein auch nach

dem Falle bestehendes anerkannt, Genes. 9, 6. Jak. 3, 9. (auch z. B. 1. Joh. 4, 20 liegt diese Anerkennung zum Grund.) Die Stellen Kol. 3, 10. Eph. 4, 24, in denen die Rede ist von der Ebenbildlichkeit, die durch die zweite Schöpfung, die Wiedergeburt, entsteht, können nur dann Schwierigkeiten machen gegen diese Anerkennung, wenn man, wie unsere ältere Theologie allerdings that, von einem falschen, unhaltbaren Begriffe des dem Menschen ursprünglich anerschaffenen göttlichen Ebenbildes ausgeht, wenn man darunter die vollkommene Weisheit und Heiligkeit versteht. Diese ist vielmehr von der ursprünglichen Integrität und Unschuld sorgfältig zu unterscheiden; sie ist nicht der Anfang, sondern das Ziel der menschlichen Entwickelung. Indessen hat die eben gerügte Vorstellung darin ihre Wahrheit, daß jene natürliche Ebenbildlichkeit nach der Eigenthümlichkeit ihres Begriffes sich erst wahrhaft verwirklicht und zum Bewußtseyn ihrer selbst erhebt in dieser aus der religiös-sittlichen Wiedergeburt stammenden Ebenbildlichkeit, wie denn der Mensch, indem er in die wahre Gemeinschaft Gottes tritt und darin göttlichen Lebens theilhaftig wird, nichts Anderes thut, als sein eigenes Wesen realisiren; eben darum, weil er frei ist, erblickt er sein Wesen, die höhere Seite desselben, in der Form der Bestimmung, und weil er diese nur in der lebendigen, selbstbewußten Gemeinschaft mit Gott erfüllen kann, so folgt, daß der Mensch erst in der Gemeinschaft Gottes wahrhaft Mensch wird. In diesem Sinne läßt sich denn auch der sonst leicht mißverständliche Satz rechtfertigen, daß man die Erlösung und Wiedergeburt als eine Vollendung der Schöpfung ansehen könne. Ist eine natürliche Gottähnlichkeit schon von vorn herein Besitz des menschlichen Geschlechts, so ist das ὅμοιον εἶναι τῷ Θεῷ zugleich wieder das lezte und höchste Ziel aller menschlichen Entwickelung 1. Joh. 3, 2. — Diese dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbildlichkeit ist nun nichts An-

deres als seine Persönlichkeit, deren wesentlichste Momente vernünftiges Selbstbewußtseyn und freie Selbstbestimmung sind. Vermöge dieser Persönlichkeit ist der Mensch auch im natürlichen Zustande, d. h. vor der Wiedergeburt durch die Erlösung und abgesehen von ihr, nicht bloßes Naturwesen, sondern zugleich absolut erhaben über die Natur; es ist in ihm ausser seinem psychisch = somatischen Leben, wodurch er der Natur angehört, ein pneumatisches Princip vorhanden, wodurch er absolut geschieden ist von der Natur; und wenn dieses pneumatische Princip sich in unzähligen Menschen keineswegs ἐνεργείᾳ als das offenbart, was es seinem Wesen nach ist, so ist es doch δυνάμει so gewiß in allen Menschen vorhanden, daß wir da, wo es gänzlich fehlte, auch sofort die Vollständigkeit der menschlichen Natur leugnen müßten. Auch ist diese Potenz durchaus nicht als bloße logische Möglichkeit zu fassen, sondern als etwas sehr Reales, was auch in tiefgesunkenen sittlichen Zuständen sich noch auf's Bestimmteste ankündigt im Gewissen und in dunkeln Regungen des Gottesbewußtseyns, welches nur da fast gänzlich zu verschwinden scheint, wo das Leben noch von den ehernen Banden thierischen Stumpfsinnes fest umschlungen ist. Mit unserer Behauptung, daß auch im natürlichen Zustande des Menschen ein pneumatisches Princip vorhanden ist, steht der Apostel keineswegs im Widerspruche, wenn er 1. Kor. 2, 14 sagt: ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ Θεοῦ. Unter dem ψυχικὸς ἄνθρωπος versteht er nicht einen Solchen, dem das menschliche πνεῦμα fehle, sondern in Analogie mit seinem Gebrauche des Wortes σαρκικὸς einen Solchen, in welchem das psychische Leben und was ihm angehört, das Herrschende, das pneumatische Princip das Unterdrückte ist. Dieß erhellt, um uns nicht auf weitläuftigere Beweise einzulassen, schon aus dem, was er Röm. 7, 16. 22 von Zuständen, die der Wiedergeburt vorangehen, sagt, aber noch mehr daraus, daß er Apostelgesch.

17, 28. 29 das ganze menschliche Geschlecht als das *γένος τοῦ Θεοῦ* bezeichnet, daß er von ihm als solchem sagt: *ἐν αὐτῷ (τῷ Θεῷ) ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμεν* — ein Ausspruch, dessen oft mißverstandener Sinn ins Klare gesezt wird durch seinen Zusammenhang mit V. 27, dessen Gedanke in ihm seine Begründung findet. Dasjenige nun, wodurch wir Gottes Geschlecht sind, wodurch wir in ihm leben, weben und sind, ist eben unsere geistige Persönlichkeit, das jedem Menschen mitgegebene Ebenbild Gottes.

Diese Persönlichkeit ist es, auf der die Unsterblichkeit des menschlichen Individuums beruht. Das thierische Individuum ist weiter nichts, als die concrete Erscheinung der Gattung; seine wesentliche Bestimmung ist, die Gattung darzustellen und zu erhalten, und eben darum vermag es sein individuelles Daseyn gegen die verzehrende und neuerzeugende Macht der Gattung nicht zu behaupten; es vergeht, und nur die Gattung bleibt. Der einzelne Mensch hingegen ist, insofern er persönlich ist, mehr als bloß die concrete Erscheinung der Gattung; er ist als Einzelner Selbstzweck in der göttlichen Weltordnung, und eben darum ist ihm, nicht bloß der Gattung, die Unvergänglichkeit zugesichert. Ja selbst um mit dem Verf. aus der geistigen Wiedergeburt die unvergängliche Dauer der Wiedergebornen ableiten zu können, um einzusehen, warum doch das neue, göttliche Lebensprincip nicht bloß in der Gattung als Ganzem, sondern auch in den einzelnen Persönlichkeiten vollständig und ohne Störung und Zerstörung sich entfalten soll, müssen wir eben schon erkannt haben, daß die einzelnen Persönlichkeiten an sich Selbstzweck des Schöpfers sind. — Gott hat — dieß ist die Grundvoraussezung der christlichen Unsterblichkeitslehre — allen Wesen, die er nach seinem Bilde erschaffen, die er zur Persönlichkeit erhoben, eine schlechterdings unerschöpfliche Macht zu existiren mitgetheilt, und eben diese Mitgabe gehört zu den Bestimmungen ihrer anerschaffenen Gottähnlichkeit; ja so un-

verwüstlich ist das persönliche Individuum, daß es sich durch das Böse in den beharrlichsten Widerspruch mit sich selbst zu setzen vermag, ohne doch seine Existenz einzubüßen. Daß der Mensch sich dem Bösen mit voller Entschiedenheit hinzugeben vermag, ohne sich selbst zu vernichten, ist in der That eines der mächtigsten und furchtbarsten Zeugnisse für die Unzerstörbarkeit alles persönlichen Daseyns. — Wenn aber unser Verf. jene Grundvoraussetzung in Abrede stellt, so sieht Ref. allerdings nicht recht ein, wie er dabei die Annäherung an Manichäische Ansichten, wie sie dem Christenthume ganz fremd sind, vermeiden will. Wenn nämlich erst die Wiedergeburt der menschlichen Natur die Macht verleiht, auch jenseits des Todes fortzudauern, und sie aus einer sterblichen zu einer unsterblichen macht, so scheint daraus zunächst zu folgen, daß die Wiedergeburt als eigentliche physische Umschaffung, als Naturverwandlung des Individuums angesehen werden müsse. Ist aber dieses schlechterdings nicht anzunehmen, schon darum nicht, weil das Factum einer solchen wesentlichen Umwandlung der Natur nicht mehr bloß Object des Glaubens, noch auch des speculativen Erkennens seyn könnte, sondern in die unmittelbare, innere Wahrnehmung fallen müßte, eine Wahrnehmung, die schwerlich Jemand wird behaupten wollen an sich gemacht zu haben; so bleibt nichts Anderes übrig als schon eine ursprüngliche Naturverschiedenheit in die menschlichen Individuen zu sezen, so daß nur ein Theil die Fähigkeit und Anlage besizt, durch die Wiedergeburt zu einem unsterblichen Daseyn erhoben zu werden, der andere Theil aber dafür schlechterdings unempfänglich ist, und so haben wir denn zwei ursprünglich und wesentlich verschiedene Arten von Menschen, die eine die der *πνευματικοὶ*, die andere die der *ψυχικοὶ*. Jene verwirklichen ihre Unsterblichkeit durch die Theilnahme an dem Leben des absoluten Geistes, zu dem sie sich, ihrer Bestimmung gemäß, erheben. In diesen ist das geistige Princip nichts Anderes

als die Entelechie ihres Körpers, und vergeht darum mit diesem zugleich. Oder hat es dieses geistige Princip ursprünglich in seiner Macht, entweder nur Entelechie des Körpers zu seyn, oder des absoluten Geistes theilhaftig zu werden? Nun wohl, dann ist es eben durch dieses wunderbare Vermögen — die Freiheit — auch ursprünglich schon mehr als bloße Entelechie des Körpers, und darum auch der Vernichtung mit diesem zugleich nicht unterworfen. —

Wenn übrigens die Ansicht des Verf. zu einer ihrer Wurzeln die Ueberzeugung hat, daß nicht Alle, die hier auf Erden von dem neuen Leben durch die Wiedergeburt ausgeschlossen bleiben, der ewigen Verdammniß entgegengehen, so stimmt ihm Ref. in dieser Ueberzeugung vollkommen bei. Es würde zu weit führen, wenn wir uns hier auf die schwierige Frage wegen der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* und der ewigen Verdammniß einlassen wollten; aber soviel läßt sich, ganz abgesehen von dieser Frage, wohl mit Sicherheit bestimmen, daß zwar für Unzählige dieses Leben die vollständige Entscheidung über ihre Zukunft, über Seligkeit oder Unseligkeit, in sich trägt, namentlich für Alle, denen das Evangelium nach seinem wahren Inhalte kund geworden, aber keineswegs für Alle. Unzählige Andere verlassen dieses Leben ohne jene innere Selbstentscheidung für oder gegen Gott, und wir dürfen glauben, daß sie in künftigen Zuständen noch dazu aufgefordert werden sollen, aber ohne Zweifel in der Art, daß Apostelgesch. 4, 12 und ähnliche Aussprüche ihre volle und ewige Wahrheit behalten werden. Von den Neutestamentlichen Stellen, die dieser Ansicht zu widersprechen scheinen, Matth. 12, 30. Luk. 16, 26. Hebr. 9, 27, gehören die ersten beiden gar nicht hieher; denn sie zeugen, näher erwogen, eben nur dafür, daß es überhaupt hier eine Entscheidung über das zukünftige Leben gibt, und daß die Erscheinung Christi überall die Menschen zu solcher Entscheidung für

oder wider nöthigt, wodurch auch der an Christen gerichtete Ausspruch des Apostels 2. Kor. 5, 10 seine nähere Bestimmung erhält; Hebr. 9, 27 aber sagt nicht, daß nicht zwischen dem Tode und dem Gericht, insofern dort überhaupt das lezte Weltgericht unter der κρίσις verstanden wird, noch eine Veränderung in dem Verhältnisse der Einzelnen zu demselben eintreten könnte. Daß aber im Evangelium und der apostolischen Lehre sich nur leise Hindeutungen auf die Möglichkeit einer solchen Veränderung in den Mittelzuständen finden, wie Matth. 12, 32. 1. Petr. 3, 19. 20, liegt ganz in der Natur der Sache, da eben das Evangelium es ist, welches überallhin, wo es wirklich verkündigt wird, die vollkommene Entscheidung bringt und dadurch jene spätere Veränderung ausschließt. —

Doch wir haben noch über den übrigen Theil der vorliegenden Schrift Bericht zu erstatten. Nach treffenden Bemerkungen über die Unmöglichkeit, dem unmittelbaren Bewußtseyn von der persönlichen Unsterblichkeit, worauf Viele sich hier berufen, und dessen Vorhandenseyn Weiße gar nicht leugnen will, vom philosophischen Standpuncte aus Beweiskraft zuzuschreiben, so wie über die Unmöglichkeit einen rein apriorischen Beweis für dieselbe zu führen, stellt er die Behauptung auf, daß die bestimmte Gestalt, welche der philosophische Beweis für die persönliche Unsterblichkeit in unserer Zeit anzunehmen habe, sich auf der Grundlage des ästhetischen Bewußtseyns entwickeln werde, S. 44—46. In der schönen Erscheinung nämlich trete der absolute Geist heraus aus der abstracten Allgemeinheit, als welche er sich in der Thätigkeit des speculativen Denkens erfasse, entäussere sich selbst und seze sich eine zeitliche Grenze. Der lebendigen Erfassung dieses Begriffs könne Keiner entbehren, der die Möglichkeit der unsterblichen Dauer eines Creatürlichen philosophisch begreifen wolle. Die schöne Erscheinung sey nun zwar bekannter Maßen gerade das Vergänglichste, und so scheine dieses Bewußt-

seyn über die Natur des Schönen vielmehr dem Unsterblichkeitsglauben feindselig zu seyn, und eine pantheistische Weltansicht zu begünstigen, welche in allem Einzelnen und Besondern nur das wechselnde Spiel der allgemeinen Kräfte erblickt. Allein mit diesem Bewußtseyn sey doch die Gewißheit nothwendig verbunden, daß in dem Menschengeiste göttliche Kräfte wirken und walten, daß es also etwas in dem Menschengeiste gibt, was sein irdisches Leben und sein endliches Bewußtseyn überdauert, und in dem ewigen Leben der göttlichen Substanz unsterblich fortlebt. (Diese Gewißheit ist aber ganz bedeutungslos für die Einsicht in die Unsterblichkeit des Menschen, und kann auch nicht auf entfernte Weise als Vorstufe dazu angesehen werden. Diese Art von Weltbetrachtung erkennt ja auch in den Naturentwickelungen und Gestaltungen das Wirken und Walten göttlicher Kräfte, ohne darum in den Einzelwesen der Natur als solchen etwas Unvergängliches zu suchen. Das allein Unvergängliche ist eben das Absolute, oder wie man dieses an sich Prädicatlose sonst bezeichnen will, alles Einzelne seine vorübergehende Erscheinung). Bei der Vorstellung solch eines unsterblichen Etwas könne aber die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern müsse, weil ihr ein geistiges Etwas, das nicht in der Form der Ichheit gesezt, ein Unding sey, die Alternative stellen, daß entweder von Allem, was dem endlichen Individuum in seiner zeitlichen Erscheinung angehört, Nichts, oder daß das Individuum selbst in der Einheit seines Selbstbewußtseyns nach dem Tode fortbesteht. (Warum nur die Wissenschaft? Dazu reicht in der That der gesunde Menschenverstand hin. Sagen wir einem einfachen, der Schul-Dialektik ganz unkundigen Menschen, welcher nur gewohnt ist, sich nicht durch Formeln und leere Abstractionen mystificiren zu lassen, sondern überall auf die Sache selbst loszugehen, daß zwar nicht das menschliche Individuum selbst, aber etwas in ihm unsterblich sey, so wird er

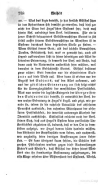
uns antworten, daß sich dabei gar nichts denken lasse, daß es ganz unthunlich sey, sich die unvergängliche Dauer etwa seines höhern Denkens, Fühlens, Wollens vorzustellen, ohne ein denkendes, fühlendes, wollendes Subject). Als ein solches Unsterbliches werde aber auf dem Wege dieser ästhetischen Weltbetrachtung nicht das Selbstbewußte überhaupt, sondern ein solches Selbstbewußtes, welches zugleich der ästhetischen Substantialität und Verklärung theilhaftig sey, erkannt S. 51. Dieß sey nicht so zu verstehen, als sey zu jener Wiedergeburt im Geiste, welche für den Einzelnen die Geburt zum ewigen Leben sey, eine ausdrückliche Richtung auf das Aesthetische erforderlich. „Das unsterbliche Ich als solches ist nicht das auf die Welt des Vergänglichen unter ihm von dem Standpuncte der absoluten Ironie herabblickende poetische Genie (aber das ist ja nach des Verf. Aesthetik selbst keineswegs der wahre Standpunct des poetischen Genies), sondern das zu der Welt des Ewigen und Göttlichen über ihm mit unbedingter Hingebung seines subjectiven Selbst gläubig hinaufblickende religiöse Gemüth. Oder mit andern Worten: der Uebergang von dem Gebiete der Erscheinung des Ewigen zu dem Gebiete der Substanz des Ewigen ist der Uebergang von dem ästhetischen Gebiete zu dem sittlich-religiösen," S. 54, 55. Daran reihen sich einige Bemerkungen über die Bedeutung der Aesthetik für die Erkenntniß der persönlichen Unsterblichkeit, in so fern sie, entsprechend der Forderung der Philosophie, daß jedes geistige Daseyn seine körperliche Basis haben müsse, den Allgemeinbegriff eines Körpers gebe, wie ihn der Geist zu seiner persönlichen Existenz bedürfe, eines verklärten Körpers, dessen gegenwärtiges wirkliches Vorhandenseyn im irdisch stoffartigen Körper die Aesthetik in den Erscheinungen des physiognomischen Ausdruckes im weitern Sinne des Wortes, des Styles, der Manier nachweise. — Ganz abgesehen von dem Leztern, welches ein für die Verhand-

lung sehr schwieriger, auch von dem Verf. mehr angedeuteter, als entwickelter Punct ist, vermag Ref. das große Moment nicht einzusehen, welches der Verf. der wissenschaftlich ästhetischen Betrachtung für den strengen philosophischen Beweis von der individuellen Fortdauer beilegt. Auch auf diesem Wege wird man schwerlich zur Erkenntniß der Nothwendigkeit einer unvergänglichen Zeitdauer der menschlichen Persönlichkeit, sey sie auch durch die Wiedergeburt aus dem Geiste selbst eine absolut geistige geworden, gelangen. Der Werth der ästhetischen Betrachtung in dieser Beziehung scheint Ref. nur darin zu liegen, daß sie eine tiefere Anschauung von dem Wesen des Individuellen, und wie gerade das Höchste sich in der vollkommensten Individuation offenbart, zu gewähren geeignet ist.

Der Verf. kehrt nun am Schlusse zu der S. 10 aufgestellten Behauptung zurück, daß die Lehre von der Unsterblichkeit sich von selbst zu einer philosophischen Geheimlehre gestalten werde. Diese Lehre sey auf Anschauung gebaut; nur wer in der Tiefe seines innern Lebens eine höhere geistige Macht erschaut habe, sey für die Gewißheit eines zukünftigen Lebens und für deren philosophische Begründung empfänglich. Wer dieser Anschauung ermangele, dem werde die Philosophie immer das Gegentheil zu lehren scheinen.

Der Schrift sind zwei Anhänge beigefügt, von denen der erste die Recension der Richter'schen Lehre von den lezten Dingen, der andere einige Bemerkungen über die Grundgedanken der oben besprochenen Recension Göschel's enthält. Weiße charakterisirt in diesen Blättern mit treffenden Zügen die eigenthümliche Stellung des geistreichen Mannes zur Hegel'schen Philosophie, welche von ihm insofern weiter entwickelt wird, als er „die große Anschauung von der Immanenz der Wirklichkeit in der Idee, des Seyns im Denken und umgekehrt, auf welche jenes System gebaut ist,“ noch vollständiger und umfassender, als dort geschehen ist,

durchzuführen sucht, um der Idee auch den lezten Anflug von Abstraction und Aeusserlichkeit abzustreifen; was nun eben nur durch Ueberspannung des Begriffs der allem Seyn immanenten Nothwendigkeit geschehen kann. Dieser Richtung in der Fortentwickelung der Philosophie gerade gegenüber, bestrebe sich der Verf., den Hegel'schen Begriff der logischen Nothwendigkeit, statt ihn noch weiter auszudehnen, in engere Grenzen zurückzuweisen; die Logik und Metaphysik, als die Wissenschaft des reinen Begriffs, sey ihm nur ein Theil der Philosophie, deren eigentliches System über diese Apriorität und unfreie Nothwendigkeit des reinen Begriffes zu dem Thatsächlichen und Positiven, welches nur durch lebendige, von der speculativen Idee durchdrungene Erfahrung und Geschichte erfaßt werden könne, hinausgehen und sich so zum Systeme der Freiheit — nach Schelling's Ausdruck — gestalten müsse. Hieraus ergebe sich, daß der Beweis für die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nicht, wie Göschel wolle, a priori aus dem reinen Begriffe, aus welchem immer nur die zeitlose Ewigkeit des Geistes resultiren werde, sondern aus lebendiger, sittlich religiöser Erfahrung zu führen sey. Die Wiedergeburt, welche auch die Philosophie Hegel's voraussetze als subjective Bedingung zum Verständnisse der abstracten Speculation, und welche mit der dialektischen Selbstentwickelung des Begriffs unmittelbar Eins sey, sey verschieden von der christlichen Wiedergeburt im Geiste, als zeitlicher That des Einzelnen, oder vielmehr nicht dieses Einzelnen als Einzelnen, sondern Gottes in dem Einzelnen. (Wir dürfen die Einsicht in diese Verschiedenheit als einen Fortschritt in der Erkenntniß des Verf. begrüßen; denn in der ersten Recension hatte er noch beide Arten der Wiedergeburt für identisch erklärt). Die Wissenschaft habe nun zu zeigen, daß das im absoluten Geiste wiedergeborne Selbst dem Begriffe eines Wesens, in welchem der Zeitverlauf überwun-



er. — Was das Letzte betrifft, so hat freilich Göschel schon in den Aphorismen sich bemüht zu erweisen, daß dieß gar nicht der Sinn des Hegel'schen Systems sey; doch muß hierin Ref. unbedingt dem Verf. beistimmen. Für ein in jener Schrift behauptetes Selbstbewußtseyn Gottes in sich selbst außer seinem Selbstbewußtseyn im Menschen ist im Systeme durchaus keine begründete Stelle zu finden. — Wenn Göschel ferner Gott, als das höchste Bewußtseyn, Denken, Gedächtniß, das, was er gemacht hat, auch als seyend aufbewahren läßt in seiner lebendigen und Alles belebenden Erinnerung, so bemerkt der Verf. mit Recht, daß dann auch die Naturwesen unsterblich seyn müßten, weil bewahrt in dem Gedächtnisse Gottes. Göschel bestimmt zwar näher: Gott bewahre nur die objectivirten Subjecte auf diese Weise auf. Aber dann ist es eben nur der Begriff des Subjects, auf den Alles ankommt, und aus der göttlichen Erinnerung an sich folgt nichts für die Unvergänglichkeit der menschlichen Persönlichkeit. Was nun weiter die logische Kategorie der übergreifenden Subjectivität betrifft, so entwickelt der Verf. deren wahre Bedeutung in Hegel's Logik, und zeigt, wie gerade sie, indem sie die ruhelose Actualität des absoluten Processes ausdrückt, den ruhenden Mittelpunct der absoluten Persönlichkeit, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität ausschließe. Schließlich erhärtet noch der Verf. seinen Satz, daß aus Hegel's System keine persönliche Unsterblichkeit abzuleiten ist, dadurch, daß er den Ort in demselben aufzeigt, wo Hegel davon hätte handeln müssen, den Abschnitt der Encyklopädie vom Leben, und nachweist, wie ungünstig seine dortigen Aeusserungen jener Lehre sind. — Es kann übrigens kaum fehlen, die Schüler des großen Philosophen werden gegen diese Nachweisungen Fichte's und Weiße's, daß Göschel der Lehre seines Meisters eine ihr fremdartige Bestimmung aufgedrungen, die alte Klage erheben über Mißverstand des Systems. Wohl,

Digitized by Google

mögen sie uns mit klaren und unzweideutigen Worten seinen wahren Sinn in dieser Beziehung enthüllen; aber mögen sie uns zugleich deutlich machen, woran es doch eigentlich liegt, daß sie selbst offenbar mit uns Mißverstehenden bisher derselben Ansicht über jenen Punct gewesen sind, daß so viel Scharfsinn und ein so ernstes gründliches Studium, wie es z. B. D. Marheinecke und Rosenkranz dem Systeme zugewandt, doch zu keinem andern Resultate geführt hat, als zur Verneinung der persönlichen Fortdauer.

Nachdem der Verf. erst in kurzer Skizze seine eigenthümliche Theorie des Erkennens dargestellt, S. 42—51, geht er, nach einigen Bemerkungen über das Verhältniß derselben zur Ontologie als der rein apriorischen philosophischen Wissenschaft, zu Untersuchungen über, die der letztern angehören, und bahnt sich durch diese Untersuchungen den Weg zu der Idee der absoluten Persönlichkeit, welche ihm Schlußstein der reinen Ontologie und Uebergang in das Gebiet des realen, positiven philosophischen Erkennens ist, die Erfüllung und Lösung aller Abstractionen, Zweifel, Widersprüche ontologischer Betrachtung, das begreifliche Erklärungsprincip für das Universum S. 55—72. Diese Idee der absoluten Persönlichkeit wird nun näher bestimmt, und gezeigt, wie sie als Insichbestimmtheit, Selbstconcentration Beziehung auf ein selbstgegebenes Andere voraussetze, wie mithin die absolute Persönlichkeit Gottes nur als eine unendlich schöpferische zu denken sey. In dieser Schöpfung sey aber Gott absolut frei, d. h. die Schöpfung sey nicht das Product einer mechanischen oder dialektischen Nothwendigkeit. So anziehend die weitere Entwickelung dieser letztern Sätze S. 76—87 ist, und so mannichfach sie, bei der Fülle wahrer und bedeutender Gedanken einerseits, doch andererseits auch zum Widerspruche auffordert, so müssen wir uns doch genügen lassen, unsere Leser auf die großen Fragen, die hier verhandelt werden, aufmerksam gemacht zu haben, um zu dem

Digitized by Google

zu eilen, was uns nach unserm Gesichtspuncte Hauptsache ist.

Von der Idee der absoluten Persönlichkeit herabsteigend zu der Betrachtung der Kreatur, legt der Verfasser zunächst die charakterischen Hauptsätze dar, worauf seine Lehre vom endlichen Geiste basirt ist. Er zeigt zuerst, daß der individuelle Geist nur in seelisch-leiblicher Verwirklichung existiren könne — eine Ansicht, zu der allerdings jezt Alles in Philosophie und Naturwissenschaft hinzudrängen scheint; aber wenn ihr gleich unstreitig eine tiefere und wahrere Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Leib zum Grunde liegt, als der entgegengesezten, welche ein rein geistiges Daseyn des Individuums für seine höchste Vollkommenheit hält, so kommt sie doch in der Gestalt, in welcher wir sie hier und auch bei Weiße finden, in unvermeidlichen Conflict mit klaren Bestimmungen der Schriftlehre über die Fortdauer des Individuums, und wird darum gewiß noch einen reinigenden und umbildenden Proceß durchlaufen müssen, um als sicherer Ertrag wissenschaftlicher Forschung auch von der christlichen Dogmatik benuzt zu werden. — Ref. kann nicht umhin, hier eine Stelle von besonders treffender und fruchtbarer Wahrheit, die an verwandte Erörterungen in Steffens Karikaturen des Heiligsten erinnert, abzuschreiben: „Die grundverkehrte Vorstellung neuerer Naturphilosophie ist gänzlich zu beseitigen, als ob jenes Natürliche oder Elementare sich selbst allmählich zum Geist hinaufläutere, und der leztere nur eine verklärte oder gesteigerte Naturpotenz, die höchste Naturerscheinung sey, nichts schlechthin Neues und Jenseitiges. Es entsteht dieß abermals nur aus einer Einseitigkeit, aus dem isolirt und oberflächlich festgehaltenen Begriffe der Evolution, der sich vielmehr mit dem ergänzenden, wiewohl zugleich schon in ihm enthaltenen Momente der Metamorphose zu durchdringen hat. Keine, auch nicht die scheinbar einfachste Entwickelung aus

Vorhandenem ist ohne absolute Umgestaltung, Eintritt eines schlechthin Neuen, noch nicht Vorhandenen. Jede Evolution oder Erzeugung ist zugleich absoluter Einschlag des Nichtseyns in Seyn, Verwandlung in das schlechthin Entgegengesezte, unendlich sich bewährender Sieg des Ideellen über das Reale." S. 95. 96. Ref. bemerkt nur, daß es zur Vermeidung eines verworrenen Sprachgebrauchs zweckmäßig scheint, die Bezeichnung der Evolution für dasjenige Moment aller Entwickelung zu wählen, welches wir wohl das identische nennen dürfen, die Bezeichnung der Metamorphose für dasjenige, welches dann das progressive heißen kann. Denn wenn der Verf. die Metamorphose als ein im Begriffe der Evolution schon enthaltenes, und doch wieder ihn ergänzendes Moment betrachtet, so ist das unstreitig ein Widerspruch. — Weiter wird dann der Begriff der Individualität (welchen der Verf. mit Recht ganz bestimmt sondert von dem der Persönlichkeit) erläutert besonders aus dem Verhältnisse zwischen Einheit und Mannichfaltigkeit, und dann übergeganzen zum Begriffe der Persönlichkeit. „Zum Geist zunächst wird jenes seelisch-leibliche Individuum, indem es innerlich erwacht, zuerst zur Selbstempfindung, dann sicherer und erstarkter zum festen Bewußtseyn dieser Selbstigkeit; die in dem Mannichfaltigen ihrer Verwirklichung sich behauptende Identität ist es nicht mehr bloß für uns, für den draußen stehenden Betrachter, sondern für sich selbst," S. 99. Damit nimmt der Geist das System seiner leiblich-seelischen Kräfte in sein Bewußtseyn auf, und wird das freie Vermögen derselben, und dadurch ist er Person. Das bewußte Leben des persönlichen Individuums ruht somit auf einem dunkeln Grunde des Bewußtlosen, voll von verborgenen Beziehungen, Anlagen, Kräften, so daß Jeder unendlich reicher ist, als er selbst weiß. Was wir Einfall, Eingebung nennen, dann die Wirkungen der Begeisterung, die auch den schwachen, ja

schlechten Menschen auf Augenblicke über sich selbst zu erheben vermag, ferner das psychologische Phänomen der Ahnungen, dieß Alles gehört in dieß Gebiet. — Wir müssen hier noch einmal an Steffens erinnern, der in dem vorhergenannten Werk, in wesentlicher Uebereinstimmung mit unserm Verf., dieses höchst bedeutsame Verhältniß unsers Daseyns trefflich erörtert. Wie es nun das Gesetz alles Daseyns ist, den ihm eingebildeten Lebensumkreis zu vollenden, so ist es die Bestimmung jedes persönlichen Individuums, die Fülle der bewußtlosen Seite seines Lebens ins Bewußtseyn herauszusezen, seine gesammte Uranlage zu verwirklichen, sich auszuleben. Dieß geschieht nun bei keinem Menschen im irdischen Leben, bei dem geistig Dürftigen offenbar noch weniger, als bei dem geistig Reichen. — Hiemit nun meint der Verf. schon etwas einem Beweise für die Fortdauer Aehnliches geliefert zu haben; indessen fehle noch die Hauptsache, wie bei allen andern Beweisen für die Unsterblichkeit, nämlich die Nachweisung des Wie der persönlichen Forteristenz, ohne welche man zu einem festen, zweifellosen Glauben an dieselbe nicht gelangen könne, S. 107. 108. In Beziehung auf die leztere Behauptung, welche ein Grundgedanke der vorliegenden Schrift ist, müssen wir dem Verf. entschieden widersprechen, insofern er unter dem Wie die physischen Bedingungen der Fortdauer nach dem Tode versteht. Allerdings kann der Glaube an ein zukünftiges Leben nur da ein kräftiger und lebendiger seyn, wo dieß Leben in der Idee des Reiches Gottes einen wahren und genügenden Inhalt gewonnen hat; aber von der Einsicht in die physischen Bedingungen der jenseitigen Existenz ist seine Festigkeit durchaus nicht abhängig. Das hieße in der That erst sehen wollen, um zu glauben, während es dem christlichen Glauben wesentlich ist, den göttlichen Verheißungen kindlich zu vertrauen, wenn er auch das Wie der Erfüllung ganz und gar nicht zu begreifen vermag. Da der Verf. dieses Wie selbst als ein bisher unbe-

kannt Gewesenes darstellt, so würde, streng genommen, aus jener Behauptung folgen, daß es bisher noch keinen festen Glauben an persönliche Fortdauer gegeben hat, was des Verf. ernste Meinung nimmermehr seyn kann. — Was nun aber den Beweis für die persönliche Fortdauer, der dem teleologischen verwandt ist, anlangt, so verkennt Ref. keineswegs den Werth desselben, seine Fähigkeit, den an Unsterblichkeit Glaubenden über die Voraussezungen seines Glaubens von einer Seite her zu verständigen. Auch läßt sich dagegen nicht einwenden, was Vielen wohl sehr nahe liegen möchte, daß dann die Fortdauer nach dem Tode auch den Naturwesen zukommen müßte, die doch oft sterben, ohne, nach dem Ausdrucke des Verf., sich ausgelebt zu haben. Denn hier, im eigentlichen Naturgebiet, ist es gar nicht das Individuum, sondern die Gattung, welche ihre Fülle offenbaren und sich ausleben will im Entstehen und Vergehen der Einzelwesen. Wäre nun der Mensch bloßes Naturwesen, bloß σῶμα und ψυχὴ wie das Thier, und nicht auch πνεῦμα, Geist, Persönlichkeit, dann hätte er freilich keine individuelle Fortdauer zu erwarten. Aber eben auf der Erkenntniß der Persönlichkeit des Menschen ruht ja Fichte's ganze Betrachtung; und insofern nun dem Menschen Persönlichkeit zukommt, muß diese Nothwendigkeit seine innere Uranlage zu verwirklichen, die dort nur von den Gattungen gilt, in dieser höhern Sphäre von den Einzelwesen gelten. Es begegnet uns bei den meisten Leugnern der persönlichen Unsterblichkeit in tausend Gestalten dasselbe πρῶτον ψεῦδος, daß sie nämlich den Menschen ganz in das Naturgebiet herabziehen, wo sich denn die Sterblichkeit allerdings ganz von selbst ergibt; während sie doch eben in der Persönlichkeit dasjenige erkennen sollten, was den Menschen absolut scheidet von der Natur, und in ein durchaus neues, höheres Gebiet erhebt. — Auch scheint uns der Verf. seinem eignen Gedanken Unrecht zu thun, wenn er S. 106 anerkennt, daß diese Begründung sich nur

auf eine Fortdauer nach dem Tode überhaupt, aber nicht auf eine unvergängliche, unsterbliche Fortdauer beziehe. Wir sind allerdings berechtigt, jeder persönlichen Individualität eine innere Unendlichkeit, eine durchaus unerschöpfliche Fülle innerer Lebensbestimmungen zuzuschreiben; niemals kann ein Moment eintreten, wo sie sich vollkommen erschöpft und ausgelebt hätte, wo nichts Neues mehr aus dem verborgenen Grunde ihres Innern hervortreten könnte. — Aber daß diese Begründung des Glaubens an persönliche Fortdauer nach dem Tode für einen eigentlichen Beweis nicht gelten könne, gibt der Verf. selbst zu verstehen; die Unmöglichkeit, daß ein Daseyn völlig abgebrochen werde, ehe es sich ausgelebt, könnte höchstens nur auf religiösem Gebiete, aus der Erkenntniß der göttlichen Weisheit, Wahrheit, Liebe, aber niemals auf rein physiologischem Gebiete einleuchten; für sich genommen würde dieser Grund, wie sehr man ihn auch durch die umfassendsten, durchgreifendsten Analogieen vervollständigen möchte, nur etwa hinreichen, eine Wahrscheinlichkeit der Fortdauer nach dem Tode, eine natürliche Erwartung eines zukünftigen Lebens zu erzeugen, aber eine wirkliche Ueberzeugung vermag er nicht hervorzubringen.

Von diesen Prämissen aus erklärt nun der Verf. das Phänomen der allgemeinen Ahnung der Fortdauer unter den Völkern, den Glauben an ein Fortbestehen der Individualität im Lande der Seelen, und schließt wieder rückwärts aus der durchgängigen Allgemeinheit dieser Ahnung auf die innere Nothwendigkeit und Wahrheit ihres Grundgedankens S. 108—113. Doch ist diese Allgemeinheit schwerlich so ausnahmslos, als sie hier dargestellt wird. — In dem Folgenden erörtert der Verf. das Verhältniß der göttlichen Persönlichkeit zur menschlichen, und weist hier in dem Begriffe der creatürlichen Freiheit den Möglichkeitsgrund des Bösen nach. Was er darauf weiter über das Böse, über die besondere Gestalt, die dadurch

das Verhältniß des Menschen zu Gott erhält, und über die Erlösung sagt, ist reich an treffenden, zum Theile tiefgeschöpften Bemerkungen. —

Der Verf. wendet sich nun S. 123 zu der Frage, wie das persönliche Fortbestehen menschlicher Individualität zu denken sey, d. h. in welcher Art sich die nachfolgende Existenz des Menschen an die gegenwärtige begreiflich anschließt, oder was die Erscheinung des Todes bedeutet? eine Frage, die sich nur vermittelst der Schlußform der Analogie beantworten lasse. Jeden apriorischen Beweis für die Unsterblichkeit, wie ihn Göschel geliefert, erklärt der Verf. für nothwendig unzureichend, nicht minder den ästhetisch religiösen Beweis Weiße's. Der Verf. rüstet sich nun zur anthropologischen und namentlich physiologischen Untersuchung des Gegenstandes, und bittet die Leser zu diesem Zwecke die anerzogenen moralischen und speculativen Vorurtheile in sich zu suspendiren. „Freilich kann unsere Ansicht sich nicht rühmen, weder den fast allgemein herrschenden psychologischen Vorstellungen, noch den Ansprüchen einer verweichlichten Tugendlehre sonderlich Vorschub zu leisten. Vielmehr zeigt sie das Leben des Menschen als ein tiefernstes Ding, als die unwiderrufliche Entscheidung für eine ewige Zukunft. Jede wahrhafte That ist eine schlechthin abgeschlossene, innerlich entscheidende, weil sie aus der Selbstvollziehung der creatürlichen Freiheit quillt, und so wird auch das künftige Leben in seiner Beschaffenheit sich unabwendbar an das gegenwärtige gekettet zeigen" S. 129. — Von der Behauptung der Identität von Leib und Seele ausgehend, und sowohl die materialistische als die Hegel'sche Auffassung derselben abweisend, bestimmt er nun jene Uranlage, welche die persönliche Kreatur zu verwirklichen hat, näher als das ideelle Urbild des gesammten, untheilbar leiblich geistigen Organismus, die bestimmte Idee, welche in der zeitlichen Entwickelung des Individuums sich mit Nothwendigkeit verwirklicht.

(Man kann gegen diesen Satz bei der dem Verf. eigenthümlichen Auffassung dieser Idee das Vorhandenseyn des Bösen, dessen furchtbare Wirklichkeit er durchaus nicht verkennt, nicht geltend machen. Auch im bösen Menschen realisirt sich jenes Urbild seiner Individualität mit Nothwendigkeit, nur in durchgängig verkehrter Weise.) Daher kann, bei der absoluten Uebermacht des Ideellen über das Elementare, keine äussere Macht dem Individuellen den Untergang bereiten; vergeht es, so kann es nur durch sich selbst, durch innere Abschwächung verschwinden, nachdem es sich vollständig verleiblicht. Der Verf. beschäftigt sich nun zunächst mit dem Begriffe der menschlichen Zeugung, zu dessen bestimmterer Erfassung er sich den Weg bahnt durch die Betrachtung der analogen Erscheinungen in den niedern Gebieten des Chemismus und der organischen Natur. Was die Zeugung selbst betrifft, so kommt es ihm besonders darauf an, jede materielle Ansicht davon fern zu halten, und den Hergang des einen rein dynamischen oder ideellen, als das schöpferische Hervorspringen eines neuen Lebensmittelpunctes aus dem Aufeinanderwirken der Erzeugenden mit ihrer untheilbaren Individualität darzustellen. Doch scheint uns des Verf. Theorie der Erzeugung weder mit der Erfahrung — z. B. damit, daß die Zeugung keineswegs durch ein tieferes geistiges Verhältniß zwischen den Zeugenden, ja nicht einmal durch die geringeren Formen der Liebe und Zuneigung bedingt ist, — noch mit sich selbst — z. B. damit, daß er diese untheilbare Individualität doch nur als die seelisch-organische näher bezeichnet, da sie doch in ihrer Vollständigkeit nach seinem Sprachgebrauche die geistig-seelisch-organische seyn müßte — ganz in Uebereinstimmung zu seyn. — Der Verf. entwickelt sodann, seinem Hauptprobleme näher tretend, daß der menschliche Körper nicht eigentlich jene Masse von Stoffen seyn könne, welche im steten Flusse und ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist, und, ursprüng-

lich ihm fremd, nur vorübergehend in seinen Assimilationskreis gezogen und zum Dienste seiner Organisation gezwungen wird, sondern nur die in dem Flusse der Erscheinung sich erhaltende **organische Identität** S. 151. Es ist dieß ein Hauptmoment in der Theorie des Verf., ein wichtiger und fruchtbarer Satz, welcher nach des Referenten Ueberzeugung mit der Schriftlehre sich wohl verträgt, ja zu welchem diese mit Nothwendigkeit führt. Denn nicht der *σάρξ*, der Masse irdischer Stoffe, die unsern Leib zunächst zu bilden scheint, sondern dem *σῶμα*, dem organischen Ganzen, ist die Auferstehung in der Schrift verheißen, vgl. Röm. 8, 11. 23. 1 Kor. 15, 35. 36. 44. Phil. 3, 21. Der wahre, in seiner Verklärung zur Unvergänglichkeit bestimmte Leib des Menschen ist also nicht jene schon im irdischen Leben immerfort wechselnde, fluctuirende Stoffmasse, sondern der **Organismus**, als die lebendige Form, welche diese Stoffe sich aneignet und ihrer Herrschaft unterwirft; dieser ist es, welcher dereinst **in seiner Verklärung** *σῶμα πνευματικὸν, σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης Ἰησοῦ Χριστοῦ*, Phil. 3, 21. seyn wird. Ja der Apostel widerspricht ausdrücklich jenen rohen Vorstellungen von der Auferstehung und somit von dem eigentlichen Wesen des menschlichen Körpers, wenn er 1 Kor. 15, 50. sagt: *Τοῦτο δέ φημι, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν Θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται, οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ.* Und am bestimmtesten spricht er sich über diesen Unterschied aus in der merkwürdigen Stelle 1 Kor. 6, 13. 14. *Τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ, καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν· ὁ δὲ Θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει* (die den Speisen stofflich verwandte und sie sich assimilirende Masse des menschlichen Körpers, die *σάρξ*, hier in bestimmterer Beziehung durch *κοιλία* bezeichnet, ist eben so gut wie diese Speisen der Zerstörung dahingegeben). *Τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ, καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι· ὁ δὲ Θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρε, καὶ ἡμᾶς* (i. e. *τὰ σώματα ἡμῶν*) *ἐξεγερεῖ διὰ τῆς δυνά-*

μεως αὐτοῦ. Es ist darum unbedenklich als ein sehr verfehlter Ausdruck zu bezeichnen, wenn schon die ältesten Regulae fidei wie auch das sogenannte apostolische Symbol einstimmig eine σαρκὸς ἀνάστασις statt einer ἀνάστασις σώματος lehrt. Es erledigen sich mit dieser Bestimmung zugleich von selbst eine Menge der gewöhnlichsten Einwürfe gegen die Möglichkeit einer Auferstehung, und der Spott gegen die Schriftlehre, der den von einem Karaiben Gefressenen in der Auferstehung sich mit seinem Verzehrer um das Anrecht an den Leib streiten ließ, fällt auch hier lediglich auf die eigne rohe und verkehrte Vorstellung von der Schriftlehre zurück.

Doch, wir haben mit dieser Erörterung eigentlich hinausgegriffen über den Punct, auf welchem die Untersuchung unsers Verf. steht. Von dem so festgestellten Begriffe des wahren Leibes ausgehend, sucht er nun das Phänomen des Todes zu verstehen. Hinweisend auf die Erscheinungen des täglichen Umlaufes von Schlafen und Wachen, des jährigen als Winter- und Sommerschlafes bei manchen Thieren, der umfassendern cyklischen Verpuppung bei den Insekten, stellt der Verfasser den Satz auf, daß der Tod nicht als abstracter Gegensatz, als Negation des Lebens, sondern als nothwendiger Vorgang in der Lebensentwickelung, als organischer Moment zu betrachten sey. Das Medium des irdischen Stoffes, welches immer schon in steter Verwandlung und Flucht begriffen war, läßt der innere Leib im Tode ganz fallen. Diese Ablösung geschieht allmählicher, als man gewöhnlich annimmt; in den meisten Fällen möchte der Tod zunächst nur als Scheintod zu betrachten seyn, und so lassen die Erzählungen mancher aus solchem unvollkommenen Todesproceß Erwachten, ihre Aussagen von tiefer Wonne und seliger Ruhe, die sie empfunden, uns einen Blick in den Zustand der Individualität unmittelbar nach dem Tode thun, wie denn überhaupt die Meinung von einer gänz-

lichen Trennung zwischen dem gegenwärtigen und nächst-folgenden Zustande ohne Grund ist. „Auch die künftigen Lebensmedien sind schon in der Gegenwart als vorhanden zu betrachten; sie mögen uns umgeben und durchdringen, ohne daß wir dieselben factisch gewahr zu werden vermöchten, weil sie, nach Analogie der bisher betrachteten organischen Stufen, ohne Zweifel Elemente höherer, vergeistigter Stofflichkeit sind," S. 158. Der Verf. widerlegt dann den gewöhnlichen Einwurf, der aus der Abnahme der gesammten Lebenskraft im Greisenalter auf das völlige Erlöschen derselben im Tode schließt. Er zeigt, wie diese Erscheinungen eben durch den cyklischen Charakter der Lebensentwickelung bedingt sind, wie sie ganz analog sind den organischen Vorbereitungen, die dem täglichen, wie dem periodischen Schlafe der Thiere vorhergehen, und erinnert besonders an das bedeutsame Phänomen, daß zuweilen im höchsten Alter, nach Vollendung des gewöhnlichen Lebenscyklus, die physiologischen Zeichen wiederkehrender Jugend wahrgenommen worden sind. Er bemerkt endlich gegen die einseitige Ansicht, welche im Alter nur Abschwächung der Lebenskraft sieht, wie es eben so neue organische Involution, Sammlung und Rückkehr in die latente Tiefe des Lebens ist, Abstraction von den Zufälligkeiten des Lebens, Feststellung des wesentlichen Ertrages, Weisheit durch Erfahrung. „Im Sterben vollendet nun die Individualität die Einkehr in ihren Urstand; sie ist zum erstenmal völlig allein mit sich in der Stille des Todes, und auf jenen geheimnißvollen Ertrag gewiesen," S. 165. Diesen Zustand sucht nun der Verf. in Beziehung auf die dem Bösen dahingegebenen Menschen in Gemäßheit der doppelten Form, in welcher das Böse sie im irdischen Leben beherrscht, zu veranschaulichen. Wer dagegen im Tode Theil hat am Ewigen, der gelangt allein zur rechten Wiedererneuerung der Individualität und zur immer tiefern Befestigung des Selbst in dieser Gemein-

schaft mit dem Ewigen, er kann sich nie ausleben, und somit liegt die wahre Bürgschaft für das ewige Leben und die unendliche Dauer in der, nicht abstracten oder mystischen, sondern thatkräftigen und begreiflichen Einheit mit Gott, während den Selbstischen oder Unlautern zwar Fortdauer nach dem Tode, aber keineswegesUnvergänglichkeit gesichert ist. Die Frage nach dem Wo des nachirdischen Zustandes beantwortet der Verf. dahin, daß kein Grund vorhanden sey, uns eine Versetzung in völlig andere Regionen des Daseyns und in heterogene Lebensbedingungen zu denken (dazu scheint doch in den eignen Auseinandersezungen des Verf. hinreichender Grund zu liegen), sondern daß wir uns das Reich der Seelen wohl in unserer unsichtbaren Nähe, für unsere gegenwärtige Sinnlichkeit nicht wahrnehmbar, vorstellen dürften. Der Verf. schließt seine Abhandlung mit einer Hinweisung auf die Hadeslehren der Völker, auf ihren allgemeinen Glauben an ein uns nahe verwandtes (?) Reich der Seelen, und macht darauf aufmerksam, wie diesem Glauben aber die Lehre von einer künftigen Auferstehung des Leibes, welche uns erst das Christenthum geoffenbaret habe (was, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, nicht ganz richtig ist), unbekannt gewesen sey.

Nach des Ref. Ueberzeugung hat der Verf. sich in dieser Schrift mehr als einmal verleiten lassen, kühne Muthmaßungen über die Art der Fortdauer nach dem Tode für sichere Bestimmungen auszugeben. Aber dazu wurde er fast unvermeidlich gedrängt, nachdem er einmal für die Behandlung der ganzen Frage einen so eigenthümlichen Standpunct gewählt, und sich die Aufgabe schwerer gestellt, als sie ihrem Wesen nach ist. Denn wenn ihm zur Festigkeit des Glaubens an die persönliche Fortdauer die Einsicht in das Wie der unmittelbar auf den Tod folgenden Zustände als unerlaßliche Bedingung erschien, so kam freilich Alles darauf an, diese Zustände möglichst ge-

nau zu construiren. Wir haben schon früher gegen die Abhängigkeit des Glaubens an persönliche Fortdauer von jener Einsicht uns verwahrt; hat der Christ den wahrhaften Lebensstoff des Geistes auch für sein künftiges Daseyn in der bewußten Gemeinschaft mit Gott gefunden, so bedarf er fürwahr, damit sein Glaube an die Zukunft nicht bloß ein dunkles Ahnen eines unbekannten Jenseits, sondern ein lebendiger und seiner selbst bewußter sey, keinesweges einer anschaulichen Einsicht in die Art und Weise seiner Fortdauer nach dem Tode von ihrer physischen Seite.

Darin aber stimmen wir dem Verf. vollkommen bei, wenn er, der modernen Ansicht, die sich etwas damit weiß, eine rein geistige Fortdauer zu glauben, entschieden entgegentretend, überall die Ueberzeugung ausspricht, daß eben so sehr der leiblichen, wie der geistigen Seite des Individuums, und beiden in der innigsten und ungetheiltesten Einheit, ein Leben nach dem Tode zukomme. Darin hat er die heilige Schrift, welche nicht bloß eine geistige Fortdauer, sondern eine Auferstehung des Leibes lehrt, und damit die um den Tod ihrer Lieben bekümmerten Christen tröstet 1 Thessal. 4, 14 ff., unbedingt auf seiner Seite. Auch gerathen wir durch diese Anerkennung durchaus nicht in Widerspruch mit unserer oben dargelegten Ueberzeugung, daß die geistige Persönlichkeit des Menschen es eigentlich und ursprünglich ist, welcher das unsterbliche Leben zukommt. Denn eben dadurch, daß das πνεῦμα mit der psychisch-somatischen Seite unsers Daseyns zur innigsten Einheit verbunden ist, erhebt es sie mit sich zur Theilnahme an seinem unsterblichen Leben nach der Auferstehung.

So sehr wir in diesem Hauptpuncte mit dem Verfasser einverstanden sind, so wenig können wir es darin seyn, wenn er die Auferstehung, wie schon Viele vor ihm, z. B. Priestley gethan haben, als ein Factum betrachtet, wel-

ches unmittelbar im Tode des Einzelnen erfolgt. Am Schlusse seiner Schrift zwar, S. 175., findet sich eine Aeußerung, in welcher der von ihm beschriebene Zustand, wie er unmittelbar im Tode eintritt, nur als ein Zwischenzustand und die Auferstehung als etwas auf ihn Folgendes bezeichnet wird. Allein dieß gehört zu den einzelnen Oscillationen, wie sie in der vorliegenden Schrift auch sonst vorkommen; aus der Grundansicht des Verf. folgt ganz evident Entgegengesetztes. Diese Grundansicht ist die Ueberzeugung von der Identität des Leibes und der Seele, die Ueberzeugung, daß die Seele für sich, ohne ihren Leib, gar nicht wirklich existire. Diese Grundansicht spricht der Verf. in der Schrift selbst wie in den angehängten psychologischen Briefen, an mehreren Stellen klar und unumwunden aus, z. B. S. 128. 160. 192. 202. Ist nun die Seele nicht wirklich ohne den Leib, so drängt sich uns unausweichlich die Alternative auf, entweder sie ohne Rettung ins Nichtsseyn zurücksinken zu lassen mit dem Zerfall dieses irdischen Leibes, oder ihr sogleich im Tode ihren neuen Leib zu geben. Denn das Tertium, welches sich darzubieten scheint, daß nämlich die Seele unterdessen ein anderes Organ empfange bis zur Auferstehung, beruht offenbar auf einer so äußerlichen und mechanischen Ansicht von dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib, nach welcher jene ihre Leiber wechselt wie Kleider, daß es für unsern Verf., der so streng die Identität des Leibes und der Seele und die ununterbrochene Continuität des nächstfolgenden mit dem gegenwärtigen Daseyn behauptet, offenbar gar nicht vorhanden ist. Sonach muß der Verf. in jenem Dilemma, da er die erste Annahme nach der Grundtendenz seiner Schrift verwirft, sich für die zweite entscheiden. Und daß er dieß gethan hat, dieß erhellt auch besonders aus der Bedeutung, die bei ihm der Tod für den Leib hat. Der Tod ist ihm ja nichts Anderes als eine organische Krisis in dem Entwickelungsprocesse des

Leibes, in welcher dieser, der wahre, innere Leib, die irdische Materialität fallen läßt, aber dadurch so wenig gehemmt wird in seinem Daseyn, daß er vielmehr unmittelbar zu einem höhern Grade von Freiheit und Leben gelangt. Eben darum kann auch der Verf. nach einem Aufenthaltsorte der Individualität unmittelbar nach dem Tode, nach einer Räumlichkeit für dieselbe fragen, und dieß hängt wieder damit zusammen, daß ihm überhaupt alles Wirkliche nothwendig ein zeitlich-Räumliches ist, daß ihm Zeit und Raum die wesentlichen Formen nicht bloß alles creatürlichen, sondern schlechthin alles Daseyns sind, so daß er Gott selbst als den Allzeitlichen, Allräumlichen bezeichnet. Was kann in diesem Gedankenzusammenhange die vom Evangelium verheißene Auferstehung des Leibes am Ende der irdischen Dinge noch für eine Bedeutung haben, als etwa die eines neuen Stadiums in der Entwickelung desselben?

Wir dürfen es uns nicht verhehlen, die Ansicht, nach welcher im Tode der innere Leib die irdisch materielle Hülle sofort durchbricht, und in ungestörter, ja erhöhter Einheit mit der geistigen Seite der menschlichen Individualität unmittelbar zu einem verklärten Daseyn als *σῶμα πνευματικὸν* erhoben wird, hat ungemein viel Lockendes, und scheint auf gleiche Weise dem Interesse wissenschaftlicher Betrachtung und dem des christlichen Glaubens Genüge zu thun, wie sie denn auch heutzutage unter gläubigen Christen von philosophischer Bildung sehr verbreitet seyn mag. Wir dürfen uns eben so wenig verhehlen, daß die entgegengesezte Vorstellung von einem bloß geistigen Leben des Individuums bis zur Auferstehung des Leibes großen Schwierigkeiten unterworfen ist. Dennoch ist nur die leztere als in der h. Schrift begründet anzuerkennen. Denn ihre deutliche Lehre ist es, daß die Auferstehung der Todten als eine allgemeine und gleichzeitige zusammen mit der verklärenden Verwandlung der noch Lebenden er-

folgen wird, am Ende der Geschichte, bei der Wiedererscheinung Christi zum Weltgericht und zur Offenbarung seines herrlichen Reiches, Joh. 5, 28. 29. 1. Kor. 15, 51. 52. 1. Theß. 4, 14—17 u. a. St. Nur unter dieser Voraussetzung kann ja auch die Auferstehung Christi irgend eine Analogie mit der Auferstehung seiner Gläubigen haben und zu ihrem Vorbilde dienen, während sie in dieser Beziehung gar nicht zu begreifen ist, wenn der Leib sich unmittelbar im Tode zu seiner Verklärung erhebt. Ginge jeder wahre Christ unmittelbar durch den Tod zur allseitigen Vollendung seines Lebens ein, so verlöre insbesondere die christliche Lehre von der am Ende der irdischen Geschichte der Kirche erfolgenden Offenbarung des Himmelreiches, als der vollkommen harmonischen Gemeinschaft persönlicher Wesen in der lebendigen Einheit Aller mit Gott, durchaus allen Halt; denn die selig Abgeschiedenen ständen ja dann schon jezt mit einander in dieser vollendeten Gemeinschaft, zu welcher sie allerdings der Leiblichkeit, und zwar einer dem Geiste durchaus adäquaten, bedürfen. Mit der vollendeten Offenbarung des Reiches und der diese bedingenden *ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος ἡμῶν ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* sezt ferner der Apostel in der tiefen Stelle Röm. 8, 19—23. eine Verklärung der irdischen Natur, eine Erhebung derselben zur Theilnahme an der Herrlichkeit der Kinder Gottes, natürlich auf ihre Weise, in engen Zusammenhang. Denn der Leib des Menschen steht mit dieser Natur in der innigsten und unauflöslichsten Verbindung, nicht bloß in Beziehung auf seine Stoffe, was vielmehr das Unwesentliche ist, sondern als Organismus; er ist die Vollendung eines großen Entwickelungsprocesses, der bei der Krystallisation beginnt, und eben dadurch zugleich die Offenbarung seines innersten Wesens, die Lösung seines Räthsels; und es ist darum kaum möglich, sich irgend einen Begriff von der Auferstehung des Leibes, welche doch die wesent-

liche Identität des Leibes in seinem gegenwärtigen und zukünftigen Daseyn in sich schließt, zu machen, ohne zugleich die verherrlichte Natur als Schauplatz seines neuen Lebens mit zu denken. Diese Verklärung der Natur, dieses Neuwerden des Himmels und der Erde kann aber nach der apostolischen Lehre erst mit der Zerstörung der gegenwärtigen Welt, ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος, eintreten; und wenn dagegen unser Verf. auf eine höhere Natur und Leiblichkeit deutet, welche die unsern Sinnen gegenwärtig allein wahrnehmbare durchdringt und von ihr, wenigstens für unsere bewußten Zustände, verhüllt wird, und in welche die Abgeschiedenen sofort eintreten, so möchte diese Vorstellung wohl eben so unfaßlich seyn, als sie der Neutestamentischen Grundanschauung in dieser Beziehung entschieden widerspricht. — Diese bedeutenden Momente der christlichen Lehre sind es, welche uns zu der Annahme eines Zwischenzustandes zwischen dem Tode und der Auferstehung, in welchem das Individuum seines Leibes beraubt ist, hindrängen. Auf einen solchen Zwischenzustand deutet auch der Apostel sehr bestimmt hin in der merkwürdigen Stelle 2 Kor. 5, 2—4., eine Stelle, die keinesweges dunkel ist, wenn man sie nur in innige Beziehung sezt mit dem dazu gehörigen Ausspruche des Apostels über die verklärende Verwandlung der Gerechten, die der Herr bei seiner Wiederkunft lebend antrifft 1 Kor. 15, 52—54. vgl. 1 Thessal. 4, 17. Wenn der Apostel dort den Wunsch ausspricht, οὐκ ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς, so sezt er eben damit einen Zwischenzustand, wo die Seele von ihrem irdischen Leibe durch den Tod entkleidet, und doch ihrer neuen οἰκία ἀχειροποίητος, αἰώνιος, ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 1 noch nicht theilhaftig worden ist. Zugleich erklärt er diesen Durchgang durch den gewaltsam zerstörenden Proceß des Todes, das ἐκδύσασθαι, und diese γυμνότης, V. 3, in welcher sich dann die ihres Leibes beraubte Seele bis zur Auferstehung

befindet, für etwas Unvollkommeneres und minder Wünschenswerthes, als jene Verwandlung, das ἐπενδύσασθαι, in welcher ohne jenen zerstörenden Proceß das Sterbliche von dem Leben, das σῶμα χοϊκὸν von dem σῶμα πνευματικὸν verschlungen wird a). Somit lehrt denn der Apostel eine blos geistige Existenz des Individuums b) als unvollkommenen Zwischenzustand zwischen dem Tode und der Auferstehung. Unvollkommen ist dieser Zwischenzustand aber nur im Vergleich mit der vollendeten ζωὴ αἰώνιος im Reiche Gottes, in welchem unser menschliches Daseyn erst in seiner allseitigen Verklärung erscheinen soll, keineswegs aber im Vergleich mit dem irdischen Leben. Darum ist es ganz grundlos, zwischen diesen Aeußerungen und dem Wunsche des Apostels ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι Phil. 1, 23 einen Widerspruch zu suchen. Wäre hier wirklich ein Widerspruch, so hätte ihn der Apostel mit einer Gedankenlosigkeit, deren Jeder unter uns sich schämen würde, in derselben Minute begangen. Denn unmittelbar nach jenen Aeußerungen, in denen der Apostel das ἐκδύσασθαι und die γυμνότης als ein minder herrliches Loos dargestellt hatte, sagt er V. 8: εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον. Hier bezeichnet der Apostel das durch die Zerstörung des Leibes im Tode bedingte ἐκδημεῖν ἐκ

---

a) Zur richtigen Auffassung dieser Stelle sind nichttheologische Leser dieser Blätter daran zu erinnern, daß der Apostel, ohne etwas Bestimmtes in dieser Hinsicht zu lehren, doch geneigt war, sich die Wiederkunft Christi als ein nahe bevorstehendes, von ihm selbst wohl noch zu erlebendes Ereigniß vorzustellen.

b) Damit steht Luk. 16, 22 — 26. 23. 43. durchaus nicht im Widerspruche. Denn wenn hier die Ausdrücke κόλπος Ἀβραάμ, ᾅδης, χάσμα μέγα, παράδεισος auf einen Aufenthaltsort der Abgeschiedenen zu deuten scheinen, was eine Leiblichkeit derselben involviren würde, so ist dieß natürlich zu der für solche Darstellung unentbehrlichen Symbolik zu rechnen.

τοῦ σώματος als eine Heimfahrt zum Herrn, die er gern antreten wolle. — Wir können uns nach der Lehre des N. T. nicht für berechtigt halten, eine unmittelbar auf den Tod folgende lebendige Gemeinschaft der selig Abgeschiedenen unter einander anzunehmen; denn diese gehört zu der vollendeten Herrlichkeit des Reiches Gottes, und ist durch die Wiederbeleibung der Seele bedingt. Aber eine selige ἀνάπαυσις, Apokal. 14, 13., ein göttlicher σαββατισμὸς, Hebr. 4, 9., ein heimatliches σὺν Χριστῷ εἶναι, σὺν αὐτῷ ζῆν, 2 Kor. 5, 8. Phil. 1, 23. 1. Thessal. 5, 10. Luk. 23, 43 ist denen verheißen, die im Leben der wahren Gemeinschaft mit Christo theilhaftig gewesen sind a). Die Seele wird dann mit sich allein seyn und mit

a) Hierauf könnte man auch das Wort des Herrn von entschlafenen Frommen beziehen πάντες αὐτῷ (τῷ Θεῷ) ζῶσιν, Luk. 20, 38. Doch ist nach dem Zusammenhange der natürlichere Sinn des Wortes der: sie leben alle für Gott, er sieht sie als Lebende wegen der bevorstehenden Auferstehung zum Leben. — Ganz mit Unrecht will übrigens D. Bretschneider in seiner Grundlage des evangelischen Pietismus S. 247. 248 die Aussprüche des Ap. Paulus, 2. Kor. 5, 1—8. Phil. 1, 23 zu einer Aeußerlichkeit herabsetzen durch die Behauptung, der Apostel habe dieses Seyn bei Christo nach dem Tode für ein Privilegium der Märtyrer angesehen. Von dieser Vorstellung ist in jenen Stellen auch nicht eine Spur zu finden, eben so wenig Joh. 14, 1—4, wiewohl hier D. Bretschneider Christum geradezu sagen läßt: „Gott habe für die, welche für ihn eines gewaltsamen Todes stürben, Wohnungen im Himmel, und dahin sollten sie auch kommen und bei ihm seyn. Denn sie wüßten ja, daß er zu Gott gehe, und kennten auch den Weg dazu, den er diesfalls betrete, nämlich den Märtyrertod." Paulus spricht an jenen Stellen nichts aus, was nicht von jedem aus dem Geiste Wiedergebornen gälte, ganz in Uebereinstimmung mit den Worten Christi: ὁ πιστεύων τῷ πέμψαντί μου ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωήν. Joh. 5, 24. Ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ, κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα, Joh. 11, 25. 26. Oder ist hier auch blos von Märtyrern die Rede? —

ihrem Erlöser, dessen offenbarende Einwirkung auf sie durch kein Medium eines leiblichen Organismus bedingt ist; und einen solchen Zustand stiller Contemplation wird der an Christum Gläubige gewiß nicht anders denn als einen seligen und inhaltsvollen sich denken können. Aber freilich, ein öderes, kümmerlicheres Daseyn läßt sich andererseits kaum vorstellen, als der Zustand derer, die nur dem Irdischen angehörten, wenn die Seele nun durch den Tod aus dem zerstreuenden, sie von sich selbst ablenkenden Treiben der Welt herausgerissen und ganz auf sich selbst und auf ihr Verhältniß zu Gott verwiesen seyn wird. —

Wenn nun also unsere beiden Philosophen Fichte und Weiße es der alten Metaphysik als einen schweren Irrthum anrechnen, daß sie der geistigen Seite des menschlichen Daseyns selbstständige Substantialität zugeschrieben, so nimmt sich offenbar die heilige Schrift dieser alten Metaphysik nachdrücklich an, mittelbar und implicite durch ihre ganze Lehre von der Auferstehung des Leibes am Ende der Welt, unmittelbar und ausdrücklich durch ihre Andeutungen eines körperlosen Zwischenzustandes des Individuums. Soll sie dadurch in unauflöslichen Zwiespalt gerathen mit den Grundlagen neuerer Natur- und Kunstansicht, die besonders von Weiße mit großer Zuversicht für schlechterdings unerschütterlich erklärt werden, soll sie sich dadurch eine hartnäckige Opposition der Philosophie gegen eine ihrer Hauptlehren zuziehen, so wird sie sich das Alles ruhig gefallen lassen müssen; sie hat schon andere Angriffe bestanden, als der etwa von einer Anthropologie zu besorgen ist, die, nachdem sonst die Trennung der beiden Seiten unsers Daseyns übertrieben worden ist, nun ihrerseits die Einheit überspannt. Auf Grund der Schrift dürfen wir darum mit Zuversicht dieses festhalten: nicht Bewußtseyn, nicht Erinnerung, nicht ihr einmal gewonnenes lebendiges Verhältniß zu Gott und Christo wird der

Seele mit dem Körper geraubt, sondern nur die Fähigkeit zur Wirksamkeit und zum Wechselverkehr mit andern menschlichen Individuen; denn dazu bedarf sie allerdings eines Organs, in dem sie sich offenbare. Ist die Seele — wir gebrauchen den Ausdruck hier wie öfters in dem allgemeinern Sinne, in welchem er das πνεῦμα mit in sich schließt — das bewegende und beherrschende Princip des Leibes, kommt ihr in diesem Verhältnisse die absolute Superiorität zu, so manifestirt sich diese auch darin, daß sie auch in der Trennung vom Leibe eine selbstständige Existenz zu behaupten vermag, während der leibliche Organismus seinerseits ohne die Seele nicht bestehen kann. Daß aber jene einer solchen Existenz fähig ist, hat seinen Grund wesentlich darin, daß die geistige Seite unserer Individualität nicht nur ψυχή — als welche sie allerdings zunächst nur Entelechie des Leibes ist — sondern auch πνεῦμα ist. — Aber eben so entschieden, wie diesem einseitigen Festhalten der Identität von Seele und Leib, tritt die h. Schrift entgegen der modernen Ansicht, welche in ein bloß geistiges Daseyn des Menschen seine höchste Vollkommenheit sezt, und im Leibe nur eine Hemmung und Schranke sehen will. Ihre Auferstehungslehre wurzelt in der Grundüberzeugung, daß alles geistig Individuelle dahin strebe, sich in einem bestimmten Leibe zu offenbaren und auszuprägen, daß es erst darin, als in seiner immanenten Form, selbst zur Vollendung komme. So lange also der Seele ihr Leib fehlt, kann sie allerdings das Bewußtseyn der vollkommensten Befriedigung als einer unmittelbar gegenwärtigen nicht haben, sondern dieses Bewußtseyn tritt erst im Reiche Gottes ein; bis dahin weiß sie ihr Daseyn als ein unvollendetes. In diesem Sinne können wir Schubert's sinnreichen Ausspruch uns aneignen, dessen man sich jezt bisweilen zur Stütze von Lehren bedient, die dem Urheber selbst wohl sehr fremd sind: Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Hat man aber jenen ungründlichen und gegen die gött-

liche Ordnung undankbaren Spiritualismus, der, gewöhnlich wohl selbst ohne rechte Ueberzeugung, im Leibe seinem Wesen nach eine Last sieht, die der Geist freudig abwerfe, um für sich allein fortzuexistiren, dem Apostel Paulus selbst aufbürden wollen, so bedarf es gewiß nur einer Erwägung seiner Auferstehungslehre, und insbesondere etwa noch solcher Stellen wie Röm. 8, 23. 2 Kor. 5, 1—8, um diesen Vorwurf in seiner vollen Nichtigkeit zu erkennen.

Die der Fichteschen Schrift angehängten Briefe, welche die psychologischen Voraussetzungen derselben erläutern, übergehend, werfen wir nur noch einen Blick auf die unter Num. 5. aufgeführte Weißesche Recension dieser Schrift. Nach einigen allgemeinen Erörterungen über die Stellung der Hegel'schen Philosophie zum religiösen Glauben und insbesondere zum Glauben an persönliche Fortdauer, in denen Ref. besonders das, was gegen die gerühmte reine Geistigkeit in den Vorstellungen einiger Schüler Hegel's von jener Fortdauer bemerkt wird, treffend findet, gibt Weiße ganz kurz den Hauptinhalt der Fichteschen Schrift in Beziehung auf den Lösungsversuch des vorliegenden Problems an, und erklärt sich gegen die philosophische Haltbarkeit des von Fichte versuchten Beweises, sowie überhaupt dagegen, daß Fichte die Vergewisserung über die nächsten Zustände der Seele nach dem Tode auch als das nächste und vornehmste Interesse des Menschen betrachte, und die Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben in den Hintergrund stelle; wozu wir nur bemerken, daß Fichte Beides gar nicht in der Art scheidet, wie seine Recensenten. Weiße sucht sodann nach seinen eignen Principien diesen Zwischenzustand der Seele nach dem Tode bis zur Auferstehung ihres Leibes näher zu bestimmen, und meint alle Schwierigkeiten, die auf jedem andern Wege den Glauben an persönliche Fortdauer bedrohen, mit Einem Worte gelöst zu haben, wenn er diesen Zwischenzustand von seiner vermeintlichen Actualität zur Potentiali-

tät herabsezt. Damit ist uns denn ein Terminus gegeben, welcher wahrscheinlich die Widersprüche vermitteln soll, die sich in dieser Recension finden. S. 1189. nämlich legt der Verf. derselben das Bekenntniß ab, daß „der Geist überhaupt nicht ist, nicht Substanz noch Daseyn hat ohne Körper überhaupt, und daß jeder bestimmte persönliche Geist das, was er ist, nicht ist, ohne diesen bestimmten Körper.” Andererseits sagt er uns nur S. 1191., daß die Seele zwischen dem Tode und der Auferstehung in einen Zustand der Einsamkeit mit sich selbst und mit ihrem Gott zurückversezt (?) seyn wird, was doch offenbar, wenn wir uns etwas dabei denken sollen, nicht bloß Daseyn, sondern auch Bewußtseyn involvirt. Es will den Ref. aber bedünken, als sey mit jenem Mittelbegriffe des potentialen Zustandes nur noch eine dritte widersprechende Bestimmung zu jenen beiden hinzugekommen. Denn ist der Geist überhaupt nicht ohne Leib, so kommt ihm ohne denselben auch nicht einmal ein potentialer Zustand zu. Ist aber der Geist zwischen Tod und Auferstehung seiner selbst und seines Verhältnisses zu Gott sich bewußt, so ist nicht einzusehen, wie ein solcher Zustand ein bloß potentialer heißen kann. — Wenn Weiße diesen Zwischenzustand ferner als einen Schlaf bezeichnet, so konnte er für diesen Ausdruck sich allerdings, wiewohl er es nicht gethan, auf den Vorgang der h. Schrift berufen. Hieher gehört zwar nicht, streng genommen, die große Anzahl Stellen, in denen das Sterben der Frommen ein Einschlafen, *κοιμᾶσθαι*, genannt wird; das *καθεύδει*, von des Jairus Tochter gesagt, Matth. 9, 24, kann hier auch nicht zum Beweise gebraucht werden, wenn auch das Mädchen wirklich todt war; das von einem dauernden Zustande gebrauchte *κοιμῶνται* 1 Kor. 11, 30. ist streitiger Auslegung. Aber gewiß gehört hieher der Ausspruch des Apostels 1 Theß. 5, 10. *Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα, εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν.* Aber indem hier den *καθεύδοντες* zugleich das *ἅμα*

σὺν Χριστῷ ζῆν zugeeignet wird, ist der Ausdruck auch geschüzt gegen etwanige Mißverständnisse, und die Vorstellung von einem bewußtlosen Schlafe gänzlich ausgeschlossen. Schlaf heißt dieser Zustand also nur, insofern er das wirksame Leben des Individuums, seinen thätigen Wechselverkehr mit andern Individuen aufhebt. Darum hatte denn auch die alte Kirche und namentlich Origenes ganz Recht, wenn sie die Lehre der Arabischen Psychopannychiten verwarfen, welche unter ihrem Seelenschlafe ein wirkliches Sterben der Seele mit dem Körper, um dann mit ihm am jüngsten Tage auferweckt zu werden, verstanden. Einer gemäßigtern Auffassung der Psychopannychie, die mit der Meinung Weiße's von einer Traumexistenz übereinkommt, war Luther zugethan. Er spricht sich darüber in einigen Briefen der De Wetteschen Sammlung aus, und gesteht zugleich die besondere Noth, die ihm dieser schwierige Punct mache. Unter denen übrigens, die nur die Continuität des individuellen Bewußtseyns, den Andeutungen der heil. Schrift gemäß, mit Ernst festhalten, würde der Streit über die Vorstellung vom Seelenschlafe, da wir doch nicht im Stand sind diese Zustände nach dem Tode vollständig zu construiren, auf eine bloße Logomachie hinauslaufen.

So haben wir denn in den vorliegenden Schriften und Aufsätzen drei verschiedene Versuche, den Glauben an persönliche Unsterblichkeit auf philosophischem Wege zu begründen oder zum speculativen Bewußtseyn zu erheben, von denen jeder die andern besser zu widerlegen, als sich selbst gegen Angriffe zu behaupten vermag. Weiße findet, und aus triftigen Gründen, Göschel's und Fichte's Beweise unhaltbar, Fichte urtheilt eben so nicht nur von Göschel's, sondern auch von Weiße's eigenem Beweise, und es ist kaum zu zweifeln, daß Göschel in der verheißenen Schrift seinerseits wiederum weder Fichte's noch Weiße's Beweisart für probehaltig wird erkennen wollen. Wir dürfen uns durch diese Erscheinung keineswegs zur Ge-

ringachtung so ernster philosophischer Bemühungen um Begründung der Unsterblichkeitslehre verleiten lassen; aber schlimm stände es doch offenbar um den christlichen Glauben an das Leben, das den Tod überwindet, wenn seine Festigkeit von dem Gelingen dieser Bemühungen abhängig seyn sollte. — Ref. will zum Schlusse seine Ueberzeugung nicht verhehlen, daß die Philosophie einen strengen Beweis für die persönliche Unsterblichkeit, etwa so daß aus dem Begriffe der Persönlichkeit die unvergängliche Zeitdauer der Wesen, welchen er zukommt, mit absoluter Nothwendigkeit gefolgert wird, niemals liefern kann; und wenn sie immer aufs Neue darauf ausgeht, so scheint dieß in den alten Irrthümern rationalistischer Philosophie zu wurzeln, nach welchen sie die positiven Mittheilungen und freien Thaten Gottes auf metaphysische, apriorische Weise als solche, welche gar nicht anders seyn können, als sie eben sind, begreifen will, nach welchen sie ferner das Band, welches die einzelnen Momente des Weltsystemes zum Ganzen verbindet, als das einer logisch dialektischen Nothwendigkeit voraussezt und darum auch lediglich vermöge einer solchen zu erkennen meint. Mit unbedingter und wesentlicher Nothwendigkeit kommt die Unsterblichkeit nur Gott zu, als der absoluten Person, als welche er den Grund seiner Existenz in sich selbst hat; in diesem Sinne ist er ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, 1 Tim. 6, 16. Es ist ein reiner Widerspruch, etwas schlechterdings Undenkbares, daß Gott sterblich sey, daß er aufhören könne dazuseyn; aber daß die persönliche Creatur wieder vergehe, wie sie entstanden ist, darin liegt an sich durchaus nichts Widersprechendes. Allerdings leitet die Erkenntniß des Wesens dieser Persönlichkeit auf die Erkenntniß ihrer Unsterblichkeit hin, und steht mit ihr im innigen Zusammenhange; aber dieser Zusammenhang ist keineswegs in die Form eines nothwendigen Schlusses von jener auf diese zu fassen. Wohl ist die wahre Einsicht in die Unsterblichkeit der persönlichen Creatur bedingt durch die Einsicht in

das Wesen der Persönlichkeit überhaupt; aber jene ist nicht schon in dieser enthalten. Durch die bloße Analyse des Begriffs der Persönlichkeit ist die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit der persönlichen Wesen noch nicht zu gewinnen. Wenn aber das Bemühen der Philosophie, in diesem Sinne die Unsterblichkeit zu beweisen, ein vergebliches bleiben muß, so kann sie doch, insofern sie auf denselben Grundlagen sich aufbaut, die die Voraussezung des Christenthums sind, dahin gelangen, daß sie den großen, realen Weltzusammenhang, in welchem die Unsterblichkeit der persönlichen Creatur ihren bestimmten Ort hat, immer vollständiger und klarer erkennt, womit denn die Ueberzeugung von dieser Unsterblichkeit auch eine immer höher sich steigernde philosophische Evidenz gewinnt. Aber wie eine solche Philosophie stets bekennen wird, daß sie selbst gar nicht hätte entstehen können, wenn nicht die geschichtliche Gestalt des Christenthums, als nie ruhender Stachel, der sie vorwärts treibt, vorhanden wäre, so wird sie auch niemals leugnen, daß sie für sich allein der Ueberzeugung von der persönlichen Unsterblichkeit die höchste Sicherheit, Kraft, Lebendigkeit nicht zu geben vermag, daß diese nur da erscheinen kann, wo der Geist im wahrhaften Glauben nicht bloß die Verheißungen des Evangeliums für die Zukunft, sondern das ganze, untheilbare Evangelium in sich aufnimmt.

J. Müller, Prof. in Göttingen.

2.

Christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen von Dr. Friedr. Wilh. Carl Umbreit. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 1835.

Indem der Verfasser sein Buch den geneigten Lesern der theologischen Studien und Kritiken selbst anzuzeigen

sich erlaubt, hält er es für das Zweckmäßigste, ihnen das kurze Vorwort unverändert mitzutheilen:

Nachdem in der letzten Zeit durch die Gnade Gottes der Geist eines frischen religiösen Lebens über unser deutsches Vaterland sich von Neuem ergossen, der, wiewohl noch mit manchen unreinen Elementen kämpfend und in einseitigen Richtungen sich durchkreuzend, doch in dem festen Ergreifen der geschichtlichen Erscheinung dessen, „der gestern, und heute, und ewig derselbe," seine endliche Einigung suchet, ist auch die einer christlichen Erbauung besonders gewidmete Literatur mit dem erfreulichsten Eifer gefördert worden. Indessen kann man sich nicht verhehlen, wie gerade auf diesem reichsten Gebiete der Theologie sehr häufig der gute Wille für die ihm entsprechende That muß in Rechnung gebracht werden, indem hier am leichtesten und verzeihlichsten zugleich ein lebendiger Sinn mit einem schöpferischen Vermögen verwechselt zu werden pflegt. Wenn's nicht klingt, wie in den Psalmen, einfach, groß und innig, so ist der rechte Ton für die Erbauung nicht getroffen. Dem Werke sollte man vor allen in dieser Gattung christlicher Hervorbringung den Preis der Ehre zuerkennen, dessen Verfasser jenen Geist des Psalters in den neutestamentlichen Lehrinhalt treulich hinüberzuleiten, und geschickt demselben einzuverleiben als seine höchste und heiligste Kunst erwiesen. Leider ist aber dieser alte Schatz des Glaubens und des Trostes auch in den christlichsten Familien unserer Tage nicht nach Gebühr gekannt, und während das durstige Gemüth in abgeleiteten Wassern Erquickung und Labsal sucht, geht es unwissend an jenen lebendigen Quellen vorüber, die von Zion herab ihre himmlische, durch Jesus Christus für ewige Zeiten geweihete Strömung ergießen. Gegenwärtiges Büchlein verdankt seine Entstehung dem bei einem religiösen Gespräche mit erwählten Freunden lebhaft sich hervordrängenden Bedürfnisse, dem christlichen Sinne den Psalter in seiner ei-

genthümlichen Würde und Kraft als stärkende Nahrung des Glaubens zu öffnen, wie er in den heiligen Tiefen seiner herrlichsten Lieder erhebend und beseligend dem Verfasser sich aufgethan. Und so ist diese Schrift, nach Inhalt und Form, der reinen Erbauung zunächst bestimmt; der gelehrten Berücksichtigung aber bietet sie Ergebnisse exegetisch-wissenschaftlicher Forschung über einzelne Psalmen, nur mit strenger, dem Zwecke gemäßer Ausscheidung aller Kritik, Polemik und Apologetik, deren etwaigen Anforderungen der Verfasser in seiner Zeitschrift, den theologischen Studien und Kritiken, schicklicher genügen wird.

Bei der Auswahl der übersetzten und erklärten Psalmen hat sich der Verfasser von einem christlichen Interesse leiten lassen, hinterher aber bemerkt, wie mit diesem auch das ästhetische innigst verschmolzen ist. Wäre aber das letztere bei der Gestaltung des Büchleins vorherrschend gewesen, so würde noch gar manches Lied, welches, vom national-hebräischen Standpunct aus betrachtet, schön genannt werden muß, aufgenommen worden seyn. Dieselbe Rücksicht wird man auch bei der Anordnung und Eintheilung des Ganzen in die drei Bücher des Glaubens, der Erlösung und Hoffnung als bestimmend erkennen.

Möge der christliche Leser das Büchlein zu seiner Erbauung nicht unbrauchbar finden! — Dem gelehrten Kritiker ist auf wenigen Bogen reicher Stoff zur Bestätigung oder Bestreitung gegeben. Aber der Verfasser hat seine Schrift bei ihrer Veröffentlichung vertrauensvoll der Wahrheit und Liebe geweiht.

Heidelberg, den 22. Februar 1835.

F. W. C. Umbreit.

Uebersichten.

Digitized by Google

Anzeige
einiger Schriften der neuesten Zeit die christliche Erziehung betreffend.

Von

Schwarz.

Die Fortschritte der Erziehung in unserm Deutschland wollen wir nicht leugnen, sie stehen allgemein sichtbar da, und wir können uns ihrer nur erfreuen: aber wir wollen auch nicht das übersehen, worin man Rückschritte entdecken könnte, die, wenn sie unbeachtet blieben, unsere Freude in eine Wehklage des Geschlechts nach uns verwandeln möchten. Verf. dieses hat gewiß nicht ohne Zuneigung auf jene Fortschritte in seinen Schriften hingezeigt, und sie besonders in der literär. Uebersicht der Pädagogik in den zwei letzten Generationen in dem dritten H. 1834 und dem ersten H. 1835 dieser Zeitschrift getreulich bemerkt. Er bezieht sich in gegenwärtigem Aufsatze, welcher für die Beurtheilung einiger Schriften für die christliche Erziehung bestimmt ist, auf die Ergebnisse, welche er aus jener Uebersicht hier noch kurz zusammenstellt. Die Bewegung wider die Kopfhängerei und finstere Strenge ging in dem Philanthropismus immer weiter (S. 692); sie führte aber auch zu einem allgemein interessirenden Studium der Pädagogik (696); der

bisherige Unterricht im Christenthum wurde ungenügend gefunden, nur wollte man gern niederreißen, verflächen, und die liebe Jugend so ganz leicht behandeln (703), und der Erziehungsbegriff selbst wurde oberflächlich gefaßt (707). Auch vermißt man in jener Zeit den rechten Geist der Geistlichen (712), und fast nur Katechismen, wie der von Campe, konnten sich beliebt machen (713 fg.). Der Zeitgeist strebte dahin, um in der christlichen Lehre alles Positive abzustreifen, und das wirkte tiefer in die Erziehung der Kinder ein, als alle die Richtungen der pädagogischen Parteien (715), jedoch nur als Anregung zu ernsteren Studien wie zu neuen Theorieen, welche, zwar damals noch nicht befriedigend, eine bessere Entwickelung ankündigten (717 ffg.). Indessen blieb eine Ueberschätzung der Erziehungskunst in den Werken der Schriftsteller herrschend, und dagegen wurde eine Anklage ihrer Täuschungen von allen Seiten lauter, gegen welche weder die Speculationen der Philosophie, noch die Reflexionen der Psychologie, noch die Abstractionen der Moral die versprochene Abhülfe verschafften (725 ffg.). Am meisten mußte unter allen diesen Ansichten und Verheißungen, die oft begeistert hereinsprachen, die christliche Erziehung erleiden, denn sie wurde weder in der Schule noch im Hause — und war es besser in der Kirche? — in ihrer wahren Bedeutung erkannt (Forts. 1835 1stes H. S. 255 ffg.). Die großen Verbesserungen im Schulwesen, welche die Bewunderung und Nachbildung des cultivirten Auslandes gewonnen haben, und die vollständige Entfaltung desselben, so daß hierin kaum noch etwas zu wünschen bleibt, haben wir nicht übersehen, und auf den letzten Blättern (S. 255 fg.) noch freudig hervorgehoben. Der große Fortschritt ist am Schlusse jenes dritten Heftes (S. 738 fg.) mit voller Ueberzeugung von uns ausdrücklich angegeben, aber mit derselben unbefangenen Ueberzeugung auch der Rückschritt, und beides bestätigt sich uns durch das, was aus der neue-

sten Zeit (1stes H. d. J. S. 234 bis Ende) angezeigt worden, und was wir täglich lesen, hören und sehen. Gemüthloses, unfrommes, verweichlichtes Heraufdrängen der Jugend, die ihre Emancipation gar nicht erwarten kann, unter einer Menge von Wissereien, d. i. Wegen zu dem großen Glanzziele, das auf dem Gipfel unserer Cultur allem Volke entgegenleuchtet, das materielle Leben genannt — doch wo die Gegenwart lebendig spricht, braucht es nicht der Buchstabe zu sagen.

Wir haben hier von dem zu reden, was die Aussicht erheitert, von der Verbesserung, deren Erstes auch hier ist: die Erkenntniß, daß unsere Erziehung derselben bedarf, und deren Zweites ist, daß wir auch allgemein erkennen, woran es ihr gefehlt hat, und was ihr also Noth thut, damit die gerühmten Fortschritte es auch wahrhaft seyen. Dieses und das Weitere wird sich uns bei der Anzeige folgender Schriften darlegen.

1. Ueber religiöse Erziehung, von Theod. Schwarz [a]), Dr. d. Theol. und Philos. und Pastor zu Wiek auf der Insel Rügen. Hamburg, bei Fr. Perthes. 1834. gr. 8. (IV. und 182 S.)

Das Vorwort spricht in wenigen Worten von „diesem wichtigsten Gegenstand für Kirche und Staat" (und nicht auch jedes Kind?) als dem „dringenden Bedürfniß unserer Zeit;" und daß „nach und nach die höhere Wahrheit, gleich wohlthuend für Geist und Herz, ein Gemeingut der gebildeten Menschheit werde, besonders im Fache der Erziehung, welches fast ganz allein auf empirischem Boden stehe, und von der religiösen Seite seine Fundamente im praktischen Christenthum hat." Schon darum verdient diese Schrift unsern Dank.

---

a) Kein leiblicher Verwandter des Referenten.

I. Von Erziehung überhaupt. „Sie gründet sich auf ewige Gesetze in der Menschennatur; — sie sind nicht bloß mechanischer, auch nicht bloß moralischer, ebenso wenig nur allgemeingeistiger Art, sondern es ist der ganze Mensch in allen seinen vereinigten Kräften, welcher durch diese Gesetze zum höchsten Punct seiner irdischen Ausbildung getrieben werden soll —; ihr Zweck ist das Glück eines reinen Herzens." Wäre nur der letzte Satz nicht so eng ausgedruckt, daß er den vorhergehenden beschränkte, so würde schon auf dieser ersten Seite alles richtig begründet seyn. Aber alsbald im Folgenden erweitert sich jedoch die Idee durch ihre Beziehung auf „das Allerheiligste der Menschheit, die göttliche Liebe," welche mit dem Christenthum für die Erziehung eingetreten ist; wobei der Verf. in kurzer historischer Andeutung bei der neuesten Zeit nicht unbemerkt läßt, daß „die Partei, welche sich Rationalisten nannte, die Oberhand erhielt, und daß ihre Basis die natürlichen Kräfte, ihr unbewußtes Ziel eine durch Ehrgeiz und Pflichtgefühl verfeinerte Selbstsucht wurde; das höhere Christliche (Ref. würde ein Comma zwischen diese beiden Worte setzen), welches den ganzen Menschen in Anspruch nimmt und alle Kräfte seines Geistes harmonisch entwickelt, ward aus der Pädagogik verbannt und, damit es nicht wiederkehre, mit dem Anathema des Mysticismus belegt." — „Das Nothwendige der Erziehung besteht im Gleichgewichte des Verstandes und Herzens. Der Unterricht muß die Gesinnung ausbilden, und wiederum die Gesinnung das Erkenntnißvermögen schärfen. Beides geht hervor aus einem gemeinschaftlichen Mittelpuncte, den ich Geist nennen möchte, beides soll in einer vollkommnen Wechselwirkung bestehen. — — Der Kranz für den Schüler ist nicht von der Hand der Ehre, sondern nur von der Hand der Religion gewunden. — — So führt alle rechte Lehre ins wahre Leben, und aus dem Leben blühet eine höhere Erkenntniß in allen Wissenschaften hervor." Hiermit

schließt dieser kurze Abschnitt, der als Einleitung schon genugsam die Idee des geistreichen Verf. andeutet.

II. Was ist die religiöse Erziehung? Ebenfalls kurz; aber dieser Begriff, gerade der wichtigste, kann nicht auf wenigen Blättern erschöpft werden. Doch wir folgen diesem Gange, erlauben uns aber ihn mit Einwendungen hier und da zu unterbrechen, und so das Ergebniß desto sicherer zu erhalten. „Die religiöse Erziehung ist eine Anleitung der menschlichen Seele, das Nothwendige in dem Zufälligen, das Ewige in dem Zeitlichen, das Göttliche in dem Menschlichen, das Heilige in dem Natürlichen erkennen und bewahren zu lernen.“ Mit dieser Erklärung fängt dieser Abschnitt an. Da möchten auch sogleich Viele zustimmen, auch fromme Juden, Moslem und Braminen, und von den alten griechischen Schulen könnten die Platoniker nur an die Stelle unsers Worts Erziehung ihr Wort Philosophie setzen, so würden sie ganz einstimmen: vielleicht auch ein Stoiker, wie Mark Aurel, der sogar zu der Natur (φύσις) betet, als zu dem Nothwendigen, Ewigen, Göttlichen. Das Heilige würde sich dann auch schon finden. Das wäre also wohl ein Beweis, daß nicht sowohl das bestimmte Christliche als das unbestimmte Allgemeine der Religion in jenem Begriff aufgefaßt sey, und so auch das Allgemeine der Erziehung zu derselben, einer Erziehung weniger der Kinder als der Erwachsenen. Dazu stimmt auch die erhebende Weltanschauung, worauf der Verf. in der Lehre hinführen will. „Das Lehren ist jedoch nur eine Seite der religiösen Erziehung, die andere ebenso bedeutende ist das Handeln. Beide sollen sich zum Leben mit einander vereinigen und vollenden, nur daß sie von entgegengesetzten Anfangspuncten auslaufen. Das Lehren geht von Begriffen aus, das Handeln vom Willen.“ Wohl! wird man sagen, das ist es eben, was wir suchen; wir wollen eben wissen, wie es die Erziehung, nämlich die der Kinder, anfängt, um

jenes beides zum frommen Leben zusammen zu führen. Und entgegnen wird man, daß ja das Lehren ein inneres Handeln zum Erfassen der Begriffe verlange, also das Erzeugen dieser Begriffe in der Seele des Lehrlings im Grunde auch in seinem Willen vorgehe, mit andern Worten, daß die fromme Weltanschauung ebenso gut Herzenssache als Verstandesthätigkeit, ja noch früher jene, und in dieser selbst noch der rechte Trieb sey; daß schon jedes Denken ein Handeln sey, und daß wir in demselben zum Ewigwahren streben sollen, daß sich also in der Andacht unser Denken zur höchsten Frömmigkeit erhebe. Damit würde auch der Verfasser einstimmen, nach dem was er weiter, und selbst in solchem Denken, ausspricht und in dem wichtigen Gedanken zusammenfaßt: „Da tritt denn nun ein Hauptmoment in der Methode hervor, das Gebet. Es soll das ganze Leben beherrschen und das ursprüngliche Freiheitsgefühl in dem Kinde wecken und nähren." — Nur bleibt uns dabei noch nicht gelöst, warum er das Lehren und Handeln als zwei entgegensetzte Anfangspuncte bezeichnet hat; wir dächten, es sey einfacher und der Kindeseinfalt so ganz gemäß, von dem Einen ersten Lebenspunct in der religiösen Erziehung auszugehen. Und nun jenes ursprüngliche Freiheitsgefühl in dem Kinde? „Sey frei! dieser Spitze aller Sittlichkeit bemächtigt sich die religiöse Pädagogik und leitet den Jüngling zur Freithätigkeit in Gott. Frei bist du immer als Mensch, lehrt sie ihn; — — so lange du ein Bewußtseyn hast, bist du frei; aber sey es auch; und damit du es seyn könnest, so sey es in Gott; denn wo der Geist Gottes ist, nur da ist die Freiheit." Wie nun, wenn der freisinnige Jüngling antwortet: ich bin es ja, denn ich habe Bewußtseyn, und weil nur da Freiheit ist, wo Gottes Geist ist, so ist der ja schon in mir, so lange ich nur Bewußtseyn habe; was wollt Ihr also weiter von mir?" Ref. gesteht, daß er diesen Widerspruch nicht zu lösen wüßte,

wenn er nicht das „sey" veränderte in: „werde frei!" Das ist es auch, was Christus lehrt, und auf ganz anderem Wege, als der ist, welcher dem Freiheitssinne des Jünglings zusagen möchte. Denn es ist der Weg der Zucht und der Selbstverleugnung, und auf diesen eben will die christliche Erziehung das Kind führen, damit der Jüngling fühle, daß er noch nicht frei sey, aber es im Christenthum wahrhaft werde. Refer. wurde versucht hier jene Verwechselung des Ideellen mit dem Wirklichen zu finden, welche jedem speculativen Erziehungslehrer mehr oder weniger begegnet, obwohl der Verf. selbst gegen speculative Behandlung dieser Lehre sich erklärt. Wenigstens wollen wir uns hierbei an den Grundsatz der Levana (von J. P. Richter) erinnern, daß der Erzieher den Idealmenschen in dem Zögling frei machen möge. Daß die Religion „bloß negativ und im Gegensatz der Selbstheit" aufgefaßt werde, wenn man sie „als ein Abhängigkeitsgefühl von Gott darstelle," geben wir soweit zu, als der Begriff von Gott noch nicht der christliche ist, und also in jenem Gefühle nicht die Freiheit als von seinem heiligen Willen abhängig erkannt wird; denn sonst wäre schon Religion in dem Kinde, wenn es sich hungrig oder schläfrig fühlt. Etwas ganz anders aber ist es, wenn es sich folgsam der Liebe und Leitung und selbst der strengen Zucht seiner Eltern ergibt; und dadurch wird in ihm das rechte Abhängigkeitsgefühl von Gott erweckt, so daß es mit der Zeit zum „Leben in Gott gelange"; mit der Zeit, sagen wir, und das nie vollkommen. Wenn nun der Verf. sagt: „der Gehorsam im Glauben wirkt also gleich ein höheres Gefühl der Freiheit in Gott, so wie der Unabhängigkeit von aller zwingenden Naturgewalt; darum sollte man den religiösen Trieb nicht als ein Abhängigkeitsgefühl von Gott, sondern vielmehr als ein Bewußtseyn der Freiheit in Gott darstellen; — — Erhebung und Freude im Geiste ist das Wesen der Religion" rc.: so

hat er ganz recht, ideell genommen, wie man Engel denkt, aber wir fragen: welches Menschenkind hat denn solchen Gehorsam im Glauben u. s. w. und darf sich mehr zutrauen als der Apostel Paulus, der von sich bekennt, daß er es noch nicht ergriffen habe? Dann fragen wir weiter: wie führen wir unsere Kinder, daß sie zu dieser Vollkommenheit mit jenem Apostel hinanstreben? Der Rath, daß die Erzieher besonders dahin streben sollten, „durch die Kunst des Betens jene Geisteserhebung in den Zöglingen immer stärker hervorzurufen und immer fester in das thätige Leben zu verflechten," bedarf nur, wenn er nicht eine nicht heilbringende Anticipation (wozu der natürliche Dünkel ohnehin geneigt ist) hervorbringen soll, eine Anweisung, wie denn die Seele von Kindheit auf zu solchem Leben und Beten, wie es uns in Christus vorsteht, erhoben werde. Soll der Zweck der Erziehung „das Glück eines reinen Herzens seyn," wie unser Verf. ihn oben bestimmt hat, so wäre sie die wahre Kunst zu beten, die der Verfasser recht schön als das Unmittelbare im relig. Triebe erklärt, vor allem zu beten: „schaffe in mir Gott ein reines Herz" — und fortwährend wäre es ein Beten um den heiligen Geist. Oder sollen die Menschen nicht daran erinnert werden, was als das erste Wort aus dem Munde des Erlösers an das Volk erging: „selig sind die geistlich arm sind?" — und was er vor allem einem der Weisen zu Gemüthe führte: „es sey denn, daß der Mensch von Neuem geboren werde?" — Der Weg zum ewigen Leben ist mühsam, und wir sollen durch die enge Pforte die Jugend einführen. Wenn wir sie aber so auf einmal in den Blumengarten der schönen Seelen, oder der Maximes des Saints versetzen, wo die Paradiesesdüfte zu reiner Beschauung begeistern, so sind wir schon seitwärts von jenem Wege abgekommen. Wie das Gebet über die Natur erhebt, wie „der göttliche Menschengeist nicht allein zu Gott, sondern in und durch Gott bete, wie es von der Er-

kenntniß, durch den guten Willen, mitten ins frische Leben zurückführe u. s. w." darüber spricht der Verf. so recht salbungsvoll. Daß also das Gebet für die religiöse Erziehung sehr wichtig sey, ist eine richtige Folgerung. Auch ist es wahr, daß „in der Läuterungsfluth der Andacht die Menschenseele täglich soll gebadet werden." Soll aber durch dasselbe „die heilige Kindesgestalt werden, und das einfältige Auge, das Gott schauet, so setzt das eine solche heilige Gestalt voraus, und ein so reines Herz, wie es nur bei einem Engelskinde gefunden würde. An alles dieses erinnert auch der Verf. im folgenden Abschnitt. Denn da spricht er von „dem Bekenntniß der Sünde und dem demüthigen Bewußtseyn der inwohnenden Schwäche und Mangelhaftigkeit, womit doch alles christliche Leben anfängt, und worauf unsere ganze Heilsordnung gegründet ist. Nun würde der Begriff der christlichen Erziehung alsobald bestimmter hervorgetreten seyn, wenn dieses hier schon erinnert worden, aber dabei nicht bloß von „inwohnender Schwäche und Mangelhaftigkeit" gesprochen wäre.

Die Hauptfrage der religiösen, oder bestimmter der christlichen Erziehung kehrt mit doppeltem Ernste zurück: wie bringen wir das Kind zur Herzensreinigung? Gelöst sehen wir sie hier noch nicht, aber aus dem christlichen Gemüthe des Verf. vernehmen wir Töne, die darauf hindeuten. So wird es gewiß bei jedem, der Religion und Erziehung kennt, Anklang finden, wenn er unwillig fragt: „wozu soll in der religiösen Erziehungsmethode jene gespitzte Sprache wissenschaftlicher Erkenntniß, die nur auf den abstracten Gedanken, und auf keine concrete Gesinnung sich gründet? Sie beengt Herz und Leben, und es wird keinem wohl dabei." Und wer auch noch nicht grade die Verirrungen der neuesten Speculationen kennt, wird es doch als ein Wort zu seiner Zeit erkennen, „daß das rechte Wissen auch immer eine That des Geistes ist, und daß es uns noch an einer Hauptsache, am christli-

chen Verstande mangle," und was der Verf. noch weiter den Lehrern an das Herz legt. Nur wissen wir noch nicht am Schlusse dieses Abschnitts, was denn eigentlich die religiöse Erziehung sey, d. h. was sie zu thun habe, um zu dem begeisternden Ziele zu führen.

Vielleicht geben es die folgenden Abschnitte, welche die Gegensätze gegen die religiöse Erziehung aufzeigen, bestimmter an. Und in der That finden wir das schon im dritten, welcher ihren Gegensatz mit der weltlichen Erziehung angibt, aus dem Leben entnommen, mit lebhaften Farben geschildert, und die Richtung der christlichen gegenüber mit schöner Wärme erhoben. So sind die zehn Gebote vorerst nach dem Gesetze der eitlen Welt sinnreich erklärt, welche „Ehre und Ruhm als das Götterpaar hinstellt, dem der Knabe von Stande schon frühe huldigen lernt." Dagegen lehrt der Christ: „Unsere Ehre ist, Liebe üben und demüthig seyn; unser Ruhm ist, die Sünde bereuen und alles (?) Unrecht gut machen; unser größtes Uebel ist nicht das Lächerliche, sondern das Böse; da scheiden sich unsere Wege; Ihr wollt scheinen, wir wollen seyn; Ihr wollt den Beifall der Welt, wir wollen den Beifall Gottes und seiner Kirche; Ihr trachtet nach dem, was hienieden ist, wir trachten nach dem, was droben ist." — Das steht nun ganz richtig im Gegensatz mit jenen Maximen aus der Schule etwa eines Helvetius, oder der neuesten im Isistempel und materiellen Leben: aber würde auch ein feinerer Epikureer sich im Gegensatz gegen jene Lehre eines Christen erkennen? würde nicht vollends ein Stoiker ganz damit einstimmen? und würde nicht ein Rationalist (jeder Stufe) sagen, das sey ihm aus der Seele gesprochen: „die Sünde bereuen, alles Unrecht gut machen? rc." — Und gibt es nicht noch eine große Menge von Eltern und Erziehern, welche jene Gebote des Weltdienstes verabscheuen (besonders wenn sie das Duell, die Betrügereien u. dgl. verlangen), und doch noch

außerhalb der christlichen Kirche stehen? Auch sie wollen, daß ihre Kinder nach dem trachten lernen, was droben ist, und den Beifall Gottes und der Kirche dem Beifalle der Welt vorziehen. Diese Begriffe nehmen sie freilich nicht im Sinne des Christenthums, und ihr Weg ist nicht der in das Christenthum einführt, nicht einmal zu ihrem Zwecke sicher führt, aber eben darum wünschten wir das Christliche der Erziehung in diesem Gegensatz entschiedner hervorgehoben, damit alle die draußen stehen, nicht in ihrer Erziehung mit diesem hohen Namen sich und die Jugend täuschen. Die einzelnen Züge des Christlichen, z. B. daß der Religionsunterricht für die Kinder der höheren und niederen Stände ein gemeinsam kirchlicher seyn möge, damit die ganze christliche Volksjugend eines Sinnes und Bekenntnisses sey, in gemeinsamer Freudigkeit (S. 29 fg.); ferner S. 30 wie die Kirche der Schule Richtung und Ziel gibt, und das in allen Kenntnissen u. s. w., werden dem Leser das Herz erwärmen, und er wird mit Verf. am Schlusse dieses Abschn. einstimmen: „das ist unsere öffentliche Meinung, worauf dieses Jahrhundert so oft sich beruft, doch selbst nicht recht weiß, was es meint. Darum toben die Völker, und es wird nichts daraus; denn der evangelische Geist mit seinem höhern Weltverstande ist nicht in ihrem Rathe gewesen."

Wir hören nun einen weiteren Gegensatz, in dem Abschn. IV. Verhältniß der religiösen Erziehung zu der moralischen. Vorerst wird gegen den Grundsatz, den das Zeitalter auszurufen pflegt: „Sitte ist die Hauptsache und thut vor allem Noth," das Gesetz der Moral vernommen, als eines Mittels zum höchsten Gut, nämlich zur Gottähnlichkeit, Gottseligkeit. Aber die Moral kann noch nicht lebendig machen; „erst wenn eine heilige Liebe durch den Glauben an die göttliche Menschheit unser Leben durchdringt, wird die Sittlichkeit mit der Religion verbunden und tritt an ihre Stelle." Das werden

aber auch diejenigen zugeben, die das Wort religiös in einem weiteren Sinne nehmen, als wir Christen, ja sie werden mit uns einstimmen, wie es der Verf. ausdrückt: — „denn ein gesitteter Sinn ist noch nicht ein religiöser Sinn, und ein sittlicher Wandel ist noch nicht ein gottseliger Wandel," und doch in dem Begriffe der christlichen Erziehung weit genug von uns abgehen. Indessen ist schon viel mit den Gedanken gewonnen, die der Verf. über das Unzureichende einer solchen „moralischen Erziehung," und der bloßen Zurückführung „auf das Gewissen, als das Ursprüngliche Göttliche in der Vernunft" entwickelt. Sehr recht hat er, daß man in dem Kinde das Hauptübel, „die Wurzel der Eigensucht und des Eigendünkels," vor allem wegschaffen solle, daß es durch die Religion von sich selbst befreit werde, daß es im lebendigen Glauben das Vorbild aller Vollkommenheit seinem Herzen einprägen, ja höhere Kräfte zum Wollen und Vollbringen empfangen möge; — überhaupt daß kein anderer Name gefunden werde, darin wir selig werden können, als Jesus Christus allein. Auch rügt der Verf. mit Recht die gewöhnliche Art der Moralisten, die das Vorbild Jesu nur so bloß als das höchste vorhalten, und zwar auch über einen Sokrates setzen, diesen jedoch für den Tugendhaftesten erklären, weil sie die Tugend nur in den Widerstreit gegen die Neigungen des Herzens setzen. Er sagt ferner, daß bei dem bloßen Vorbilde ohne den Glauben an den Versöhnungstod Christi die Kraft fehle von der Eitelkeit des Herzens frei zu werden und vor Gott gerechtfertigt zu stehen. Durch eine Parabel erläutert er den christlichen Grundsatz, daß der Mensch mit der eignen Weisheit auf dem Wege zum Leben nicht fortkomme, indem er hierzu des Heilandes bedürfe, „an dessen Hand sein Eigenwille ein rechter, guter und freier Wille werde." Nur möchten wir auf dieses W e r d e n mehr Nachdruck legen, als hier, wo das Freis e y n zu gerne vorausgenommen wird; denn der Geist w i r d frei, sein gan-

zes Leben hindurch. Der Verf. denkt es auch nicht anders, wenn er bald darauf sagt: „Neigung, Liebe ziehen den Sünder zu Christo, und Er zieht ihn zu Gott;“ und: „so werden wir immer freier durch ein gesetzmäßiges Handeln in Ihm;“ allein dieses Ringen und Streben nach der Heiligung hätte stärker sollen hervorgehoben werden, denn es ist das Hauptmoment in der christlichen Erziehung. Wahr und schön gesagt ist es, was wir weiter lesen: „Seine Liebe also, die wir zu Ihm haben und Er zu uns hat, als eine geistige Wechselwirkung empfinden, nimmt uns keineswegs die Freiheit, sondern stärkt sie, und verklärt sie in sein weltüberwindendes Leiden. Wir leben und weben in Ihm, und so leben wir recht eigentlich in unserer ewigen Persönlichkeit ꝛc. ꝛc.“ Nur muß der Jugend — und uns Allen! — mehr von dem Erringen als von dem Besitzen des Kleinods gesagt werden, und gefährlich bleibt immer das Vorsprechen von einer Freiheit. Sie selbst, die Freiheit der Kinder Gottes, ist der Lohn. Werdet Kinder Gottes, trachtet nach seinem Reiche! das ist der Zuruf dessen, der das ewige Leben gibt, worin der Christ sein höchstes Gut findet, ein Seyn im Thun, und ein Thun im Seyn, wie es das Wesen der Liebe ist, beides in Gott durch den Mittler. Nach dieser Seligkeit mit aller Anstrengung zu streben, das ist die Aufgabe des Christenthums, und dieses Streben von Kindheit auf so zu erwecken, daß es in allen Zweigen der Bildung seine Früchte trage und das ganze Erdenleben verkläre, das ist die Aufgabe der christlichen Erziehung. Wir finden das auch als den Grundgedanken der vorliegenden Schrift, nur vermissen wir die bestimmtere Bezeichnung des Weges zu diesem Ziele; auch selbst in der christlichen Ermahnung an die Volkslehrer, womit dieser Abschnitt schließt. „Sie haben dahin zu wirken, daß durch den Bibelunterricht und durch das Gebet der Sinn des Kindes für Wahrheit aufgeschlossen, das Herz zu Gott gerichtet, und der Wille für Pflicht gestärkt

werde. — So wird die moralische Erziehungsmethode ein Theil der religiösen und stellt durch Freiheit in der Gemeinschaft mit Gott die Würde des Menschen fest. Sobald sie aber diese Freiheit mißbraucht um sich selbst zu erhöhen, so sinkt sie auf der andern Seite in Dünkel und Eigenliebe zurück, und verliert das göttliche Leben." Aber wie das zu verhüten, wie jenes zu bewirken sey, das eben ist die Frage.

Der 5te Abschn. gibt das Verhältniß der religiösen Erziehung zu der ästhetischen an. Was die Bildung des Sinnes für das Schöne vermag und nicht vermag, um die christliche Gesinnung zu bewirken, wird treffend gesagt; auch wird die Charakteristik unsers großen Dichters Göthe, die hier nicht unschicklich steht, viel Zustimmung finden. Wahr und schön spricht der Verf. das Ergebniß aus: „So ist es überhaupt mit aller ästhetischen Erziehung, die als freier Spieltrieb, im höheren Geiste des religiösen Bewußtseyns sich halten, heben und vollenden sollte. Denn je tiefer wir Gott erkennen in seiner menschlichen Offenbarung, desto tiefer und klarer werden wir auch die Welt, das Leben und uns selbst erkennen, desto reicher wird die Charakteristik in der Kunst, desto reiner die classische Darstellung des ästhetischen Ideals seyn."

6ter Abschn. Verhältniß der religiösen Erziehung zur dogmatischen. Die dogmatische wird hier in dem Sinne genommen, daß sie der freien ästhetischen als das gerade entgegengesetzte Extrem gegenüber steht, und diejenige Erziehung wird so genannt, „welche nach einem aus dem Buchstaben der heiligen Schrift gebildeten Systeme die Seele des Kindes umgestalten will und eine Richtschnur des Lebens ihm geben." Andere nehmen freilich das Dogmatische auch anders; indessen wir folgen dem Verf. in dieser nicht unwichtigen Untersuchung. „Der wesentliche Unterschied der dogmatischen und

der christlichen Erziehung würde also darein zu setzen seyn, daß die dogmatische Methode die heilige Schrift nach gewissen vorgefaßten Grundsätzen modelt und beugt, so daß eine Manier und geistliche Terminologie entstehe; da hingegen die freie christliche Methode die ganze Fülle des Geistes dem Kinde eröffnet, und sich selbst durch das lebendige Wort Gottes modeln (?) und beugen läßt, um das Herz und Gewissen zu finden." Das werden aber Dogmatiker anderer Art vollkommen zugeben und es mit ihm gegen jene halten. Die Lehre Joh. 3, 1 — 15 wendet unser Verf. auf das Kind mit der Bemerkung an, daß der Pharisäer schon ein falsches und einseitiges aber ausgebildetes (?) Wissen mitbrachte, das Kind dagegen im unbefangenen Lebensgeiste steht, und wie eine unbeschriebene Tafel noch ist." Wir möchten nur fragen, auf welche Zeit des Kindes sich dieses „noch" beziehe? auf welchen Tag nach seiner Geburt? Denn sobald es das Licht der Welt erblickt, dringen schon Züge in diese Tafel ein, und sein Lebensgeist wird erregt um und um. Da sind aber die jungen Seelen schon alsbald gereizt und befangen und wie viele Schriften sind da schon in sie eingegraben, besonders dann, wann die hier gegebene Vorschrift ihre Anwendung finden würde: führe sie naturgemäß auf dem kürzesten Wege zu dem lebendigen Wissen, und zeige ihnen von Stufe zu Stufe, gleich wie an dem Schosse der Pflanzen, das Einzelne im Ganzen und das Ganze im Besondern rc. rc." Uebrigens bleibt das sehr wahr, was hier gegen Buchstäbler erinnert wird, die das Dogma der Wiedergeburt dem Kinde vorhalten; wie auch das, was sowohl gegen die contemplative, quietistische und mystische Richtung dieser Lehre, die allerdings mit zur religiösen Bildung gehört, als auch gegen die teleologische und die werkthätige erörtert wird. Nach der letzteren „soll das Kind schon in frühen Jahren die ganze Heilsordnung durchmachen rc. rc." und mit tiefer Wahrheit urtheilt darüber unser Verf. „Aus

dieser geistlosen Methode, welche eine todte Manier der lebendigen Erfahrung unterschiebt, entstehen dann jene verkrüppelten Geister ꝛc. Lüge wird das Element ihres Lebens, unerkannte Lüge in heiligen Formeln." Ebenso gegründet ist die Erinnerung, daß „die moralische und ästhetische Erziehung der dogmatischen zur Seite gehen müsse, um nicht den absurdesten Einseitigkeiten Raum zu geben," und wie dadurch „eine Abstoßung aller geselligen Lebensformen entstehe," namentlich die unverständige Verwerfung des Tanzes, der Musik und der dramatischen Kunst. Sehr wohl bemerkt der Verf., daß „Welt und Kirche in uns wie zwei durchbrochene Stücke aus einander fallen, und die Welt um so weltlicher und sündlicher in uns wird, als die Kirche und Predigt in ihrer abgeschlossenen Geistigkeit, wie auf einer Insel ohne Brücken und Fähren, stehen bleiben, und dazu eben die schöne Kunst und insonderheit (?) die dramatische dasey, um Brücken zu werfen und Fähren einzurichten, daß der abgezogene Geist und das sinnliche Thier Mensch werden mögen." — Der Begriff der religiösen Erziehung ist zwar durch diesen Abschnitt noch nicht an sich entwickelt, aber doch gegen solche Einseitigkeit gesichert worden.

Der 7te Abschnitt zeigt das Verhältniß der religiösen Erziehung zur humanistischen Zeitbildung. Der Begriff der Humanität, die hier als „ein Product der neueren Zeit" angenommen wird, wie es sich besonders durch Herder und Göthe gebildet hat, ist nur nicht bestimmt genug angegeben, denn auch die Philosophie und die Philologie sind mitbefaßt. Dabei wird denn aber gezeigt, daß die Bibel mit einer frommen Stimmung gelesen, nicht entbehrt werden könne; und dem Humanisten, welcher dieselbe Kritik für das Lesen der heil. Schrift verlangt, wie bei den Profanscribenten, den Brama-Mythen u. s. w. werden die christlichen Lehren und die Grundsätze der Bibelerklärung, nach ihrer wahren Be-

deutung, entgegengehalten, indem es eine himmlische Kraft sey, wodurch sich das Christenthum über alles dieses erhebt. Es wird ihm weiter entgegnet: „Das Arme-Sünderthum und namentlich die Erbsünde, worauf das ganze Christenthum erbaut ist, so wie die Gnadenwahl und Rechtfertigung durch den Glauben, wird als eine für die Moralität und Willensfreiheit höchst schädliche Lehre ganz von dir verworfen. Du sprichst statt dessen: bessere dich, wenn du gefehlt hast ꝛc. Das ist leicht gesagt, doch schwer gethan — — also hast du auf den Sand gebaut. — — Nenne dich also nicht mehr Christ, sondern Humanist, Harmonist, oder Saint-Simonianer, und gehe deinen eignen Weg, wie weit du kommen mögest." Ganz recht, wen es trifft, aber trifft es denn jeden und den eigentlichen Humanisten? „Der philosophische Uebermuth" ist wohl damit getroffen, aber nicht das pädagogische Element des Humanismus.

Diese Gegensätze sollten indessen den Begriff selbst nur vorbereiten, der im 8ten Abschnitt Mitte der religiösen Erziehung, entwickelt wird. Diese Mitte, heißt es hier, „ist das göttliche Individuum. Es hat aber noch etwas Höheres über sich stehen, das ist der Mensch vom Himmel; er stellt die Totalität der Menschheit in der Einheit Gottes dar; aus diesem erst können wir das göttliche Individuum construiren." Hierbei äußert der Verf. gerechten Unwillen über das Anathema, das man in gegenwärtiger Zeit über das Individuelle in dem Menschen auszusprechen pflegt. Ref. hat nie darauf geachtet, wie überhaupt auf keinen solcher Aussprüche der neuen philosophischen Systeme, welche den Menschen aus ihren abgeschöpften Begriffen construiren, und in der Sittenlehre sowohl wie in der Erziehungslehre — nichts schaffen, nur mit hochtönenden Formeln die Nachsprecher täuschen. Gott hat das Individuum erschaffen, und jedem sein Urbild gegeben, und an der Natur wird jene Weisheit doch

immer zu Schanden. Was der Verf. über die individuelle Ausbildung hier zusammenstellt, gibt eine interessante Ansicht. „Der individuelle Sinn wird ins Allgemeine ausgebildet durch die ästhetische Erziehung, indem sie das Eigenthümliche zur classischen Form des Schönen erhebt: der allgemeine Sinn dagegen wird ins Individuelle ausgebildet durch die moralische Erziehung, indem sie das zwingende Gesetz zur geselligen Form des Guten erhebt; die lebendige Wechselwirkung aber zwischen dem Individuellen und Allgemeinen, oder zwischen dem Schönen und Guten, bewirkt die biblisch-dogmatische Erziehung, welche das schon gegebene Schöne und Gute in der Form der Wahrheit aufnimmt, und durch den christlichen Glauben zur Volksreligion erhebt. — — Der große Dreiklang des Wahren, Schönen und Guten, worin unsern Strebungen die Richtung angegeben ist, kann allein durch den lebendigen Glauben angeschlagen werden." Wenn nur nicht selbst auch in diesen Begriffen mehr Abstraction durchblickte, als daß sie so in das pädagogische Leben eintreten könnten! Aber wir verkennen nicht die Erhebung jenes platonischen Dreiklangs in den christlichen Grundton. Noch mehr wird er christlich durch das belebt, was der Verf. von dem Leben in Christus sagt, „der selbst das allgemeine Leben ist," und durch seine Glieder hindurchgeht, so daß sich „das Leben Christi in dem Worte als das Leben Aller in jedem individuell und naturgemäß darstellt."

Ob aber „aus dem Glauben das göttliche Individuum" so weit deducirt sey, wie der 9te Abschnitt meint, der nun von dem Umfange der religiösen Erziehung handelt, daß der Gegner befriedigt sey, möchten wir bezweifeln. Ihr Umfang ist das Leben selbst, „denn sie soll alle Kreise der menschlichen Gesinnung und Thätigkeit beherrschen." Ganz richtig. Weniger wird man folgende Abtheilung anerkennen, deren Theilungsgrund man

nicht recht einsieht: „Die weltliche Erziehung versetzte uns in den Schein, die moralische in das Gesetz, die ästhetische in das Gefühl, die humanistische in den Genuß, die religiöse dagegen will uns selbstständig machen, und durch die Bildung der Person in Freiheit versetzen." Das wollen die andern auch, wird man entgegnen. Doch wir hören gerne den Verf. weiter. „Das oberste Gesetz der religiösen Erziehung, sagt er, ist demnach: Versetze deinen Zögling in wirkliche lebendige Gemeinschaft mit seinem Erlöser Jesus, und wecke in ihm, durch Lehre und Gesinnung, des Glaubens Licht und Kräfte, damit das Wort des Heils eine Stätte in ihm finde, und eine warme Seele, wo es keimen könne und sein elementarisches Herz und Gemüth für die ewige Liebe bereite, daß sie immer mehr Gestalt gewinne." Wohl! Damit das nun nicht bloß ein frommer Wunsch bleibe, so fragen wir: was sollen wir denn thun, auf daß es so komme? Wie man es hier und da nach Wunsch findet, schildert der Verfasser in der Sonntagsfeier frommer Familien unter der Volksklasse, und wie es auch in Palästen seyn sollte. Er spricht aus dem Herzen aller derer, welche die christliche Erziehung kennen, daß „die beugende und bessernde Liebe Christi, mit welcher alle Erziehung anfängt, eigentlich von dem Elternhause ausgehen sollte, und die Schule nicht im Stande sey dieses zu ersetzen, da sie (wenn sie) alles mit dem Lehren zu bewirken meint."

X. Gestalt der religiösen Erziehung, d. i. „das Wie, die Art und Weise, worin die heilige Lehre den Kinderherzen gelehrt werden soll, und dem Kinderleben einverleibt." Allerdings „stehen wir da auf dem wichtigsten Puncte, wo der Katechismus aushelfen soll," — sofern man nämlich jenes Wie nur in die Lehre setzt, und das frühere Alter nicht hereinzieht, wo die Eindrücke für das Leben die wichtigsten sind, wo die Gewöhnung den Boden für die Saat der Lehre zubereitet, und wo erst die Gefühle

hervorzurufen sind, auf welche jene Begriffe sich beziehen müssen, wenn sie nicht tauber Saame seyn sollen. Doch da der Katechismusunterricht, wenn seine Zeit eintritt, ein Hauptmoment in der christlichen Erziehung wird, so sind die Belehrungen des Verf. über denselben um so willkommner für jeden, der durch ihn Christen bilden will, da sie tief eingehen, und einen beachtungswerthen Lehrgang vorschlagen a). Wir können das an seinen Ort gestellt seyn lassen, was der Verf., der in dem kleinen Katechismus Lutheri die Dogmatik der Kirche genügend findet, gegen die kirchliche Trinitätslehre sagt, (eine tiefer entwickelnde Dogmatik würde darauf zu antworten wissen), da es sich hier um den Unterricht der Anfänger handelt. Die drei Glaubensartikel haben in dieser Hinsicht dem Ref. sehr zugesagt, jedoch findet er nicht ganz praktisch, was der Verf. hinzufügt: „Diese drei Artikel meines christl. Glaubens kann ich aber nicht trennen, als wenn der eine früher der andere später komme; sondern alle greifen so in einander über, daß ich nur den ersten aus dem dritten erlernen kann, und beide wieder durch den zweiten verknüpfen muß. Den ersten möchte ich die Natur, den zweiten die Geschichte, den dritten das Leben heißen. So wie Natur, Geschichte und Leben unzertrennlich sind, so sind es auch die drei Artikel meines Glaubens, und darin allein finde ich die heilige göttliche Dreieinigkeit. Es ist nur Ein Gott, aber in erhöhter Stufenfolge der Offenbarungen von Natur, Geschichte und Leben." Wird aber nicht hier ein gleichzeitiges Vorhandenseyn jener Begriffe in der Seele des Schülers vorausgesetzt, welche doch erst nach einander gelehrt werden können, so sehr sie auch in der Idee in einander liegen, und ihm also erst späterhin in ihrer Einheit zu zeigen sind? Die Anwendung auf die Er-

a) Rec. will hier nicht wiederholen, was er in seiner Anzeige von Hirschers Katechetik im 1ten Heft des Jahr. 1833 dieser Zeitschrift gesagt hat.

ziehung enthält wichtige Erinnerungen, nur wird die Natur des Kindes nicht in Allem so erkannt, wie in der trefflichen (dem Ref. auch durch Erfahrung bewährten) Lehre, daß man das Kind frühe zu dem himmlischen Vater beten lasse. Auch das ist vielfältig bewährt: „Was ein freies inbrünstiges Gebet des Lehrers über verwahrloste Kinderseelen vermöge, ist unbeschreiblich; je vertraulicher er betet, desto zuversichtlicher wird das arme Kind, und es geht ihm ein neuer Sinn auf, der tief in der Geistesnatur schlummert.” Wahrlich die Gabe des Gebets ist jedem Religionslehrer zu wünschen, und wenngleich das Beten „das Athmen der Seele” ist, bei jedem Christen, so ist es doch eine besondere Gabe, die vielen sonst trefflichen Lehrern abgeht, vor Andern, und nun gar vor Kindern wahrhaft zu beten. Es gehört zu den Vorzügen dieser Schrift, daß sie so viel Werth für die Erziehung auf das Gebet legt. Auch empfehlen wir zur Beherzigung, wie der Verf. die schlimmen Folgen bemerkt, wenn man meint die Kinder durch Vernunftgründe zu bessern, und „wenn die Erzieher durch menschliche Kräfte hervorbringen wollen, was nur durch göttliche erreicht werden kann.” Indessen ist das eben die Aufgabe für die Erzieher, nicht das Mindeste in dem zu vernachlässigen, wozu Gott ihre menschlichen Kräfte segnen will. Nicht unbeachtet möge der Leser die Erfahrung lassen (S. 123.), wie der Unterricht es verschulden kann, daß oft „kindliche und einfach-natürliche Menschen, selbst in mündigen Jahren, eine entschiedene Abneigung gegen die Lehre von der Gottheit der beiden Personen, von Sohn und Geist zeigen, indem sie an der ersten Person Gottes genug zu haben meinen, und das andere wie einen Aberglauben von sich stoßen.” Diese richtige Beobachtung führt eben darauf hin, daß in dem Religionsunterricht wie in dem Ganzen der Erziehung die künftigen Reactionen ins Auge zu fassen sind.

Wie nun das Kind zu Christus geführt werde, dazu gibt der Verf. treffliche Winke, nur wird man ihm entgegensetzen, daß schon früher dem Kinde Vieles aus dem Leben Jesu mitzutheilen sey, und überhaupt der Religionsunterricht eine historische Grundlage nicht entbehren könne. Indessen läßt sich das auch wohl in einer vollständig geordneten Methode mit jenen Vorschriften so verbinden, daß, was sie bezwecken, „alles Heidnische wie alles Jüdische in diesem Bilde ein Ende habe, denn wir sahen seine Herrlichkeit als des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit; und daß aus dieser Erkenntniß der göttlichen Menschheit der unbefleckten (?) Jugend eine Liebe ins Herz komme, die alle andere Liebe heiligt, und der eiteln Weltliebe mit ihren Lüsten keinen Raum gibt, der schon befleckten Jugend dagegen einen tief schneidenden Schmerz zur Buße bringt ꝛc." Dabei rügt der Verf. mit Recht alles „Anticipiren, es sey auf rationalistische oder auf supernaturalistische Weise, als ein Profaniren," und bemerkt gegen die möglichen scharfsinnigen Religionssysteme des Moslemismus und Hinduismus, „daß doch allein der christliche Glaube das Bewußtseyn der ewigen Wahrheit habe," auf welches denn der dritte Artikel hinleite. Auch hier treffliche Winke, und hiermit zugleich über die Belehrung von der christlichen Kirche, deren Idee noch so sehr wie der wissenschaftlichen so der populären Verbreitung bedarf. Dieses herrliche Ziel des Unterrichts im Christenthum stellt der Verf. ergreifend dar. Wir müssen da am Schlusse dieses Abschnittes mit ihm sagen: „Lehren wir so die christliche Jugend, so gewinnt die religiöse (eigentlicher: christliche) Erziehung eine Gestalt;" aber wir müssen hinzusetzen: doch nur von Seiten des Katechumenenunterrichts, welcher zwar ein wichtiger Theil der christlichen Erziehung ist, aber auch keineswegs ihren ganzen Begriff erschöpft.

Der 11te und 12te Abschnitt führt diese Grundsätze in

der Beantwortung der Fragen auf: Wie soll man die zehn Gebote lehren? und: Was sind in der religiösen Erziehung die Sacramente? Diese Fragen sind für die neue Entwickelung der Katechetik noch wichtiger geworden [a]). Wir empfehlen um so mehr die geistvolle Beantwortung derselben in dieser Schrift, ohne daß wir viel Einzelnes hervorzuheben für nöthig finden. Zugleich empfehlen wir für das tiefere Eingehen in die christliche Erkenntniß der zehn Gebote das was der große Katechismus Luther's darüber, insbesondere auch über ihren innern Zusammenhang, enthält; es ist zu bedauern, daß schon seit Generationen dieses vergessen worden. Die Belehrungen der vorliegenden Schrift werden damit zusammenstimmen. Wir heben hier nur aus derselben hervor, was sie schon bei der Behandlung des ersten Gebots bemerkt: „Aber wie groß ist diese Aufgabe des Katecheten! Er kann sie nur erfüllen durch den Geist des Glaubens und durch die Kraft der Liebe, welche den rechten Verstand und die rechte Auffassung geben." Die Sacramente sind das Heiligthum in der Gemeinschaft mit dem Erlöser; hierauf soll die Erziehung hinweisen. An den Taufbund „muß sich alle religiöse Erziehung anknüpfen; dem Kinde sollen alle Lehren innerhalb der Kirche dargeboten werden. Die Erziehung muß also in diesem ersten Sacrament durch Einfalt, Aufrichtigkeit und kindlichen Gehorsam das Ebenbild Gottes in den jungen Seelen, wo es getrübt erscheint, wieder herzustellen suchen." — „Das Abendmahl muß von der religiösen Erziehung als eine Darbietung des Lebens Jesu in seinem Opfertode an die hungrigen und durstigen Seelen dargeboten werden; hier tritt ein höheres Element als die Lehre in die Erziehung ein; es ist sowohl sinnlicher als geistiger Natur, und gründet sich auf die innerste Persönlichkeit Jesu Christi; es ist

a) Auch hierbei bezieht sich Ref. auf die oben angef. Anzeige.

sein ganzes vollkommnes — verklärtes Leben, das dem jungen Confirmanden und Communicanten, nach vorangehender Vorbereitung, dargeboten werden soll." Diese Betrachtungen des Verfassers ergießen sich als Herzensworte, mit denen der Geistliche die Confirmanden entläßt. Noch hat dieser Abschnitt die Rücksichten auf die verschiedne Entwickelung bei Knaben und Mädchen in dieser Hinsicht angeführt, die jedoch einiger Berichtigung bedürfen. So gilt es ebenso gut für das Mädchen, was bei dem Knaben gegen das Lügen u. s. w. empfohlen wird, und in gewisser Beziehung noch mehr. Auch ist das Mädchen viel zu günstig gegen den Knaben betrachtet, wenn es heißt: „Der Kampf des Geistes mit dem Fleische tritt im weiblichen Herzen viel seltener (?) ein, und wenn er erscheint, so ist er in der Regel mit viel mehr Demuth und Entsagung verbunden;" scheinbar! denn das alles steht sich in beiden Geschlechtern gleich, wie auch eine scharfe und unbefangene Beobachtung der Kinder, die sich nicht durch das Liebliche derselben täuschen läßt, es nicht anders ergibt, nur ist die Form und Farbe verschieden. Insoweit stimmen wir dem Schlusse dieses Abschnittes zu, daß man im Individuellen der religiösen Erziehung die Unterschiede der Geschlechter nicht übersehen solle.

Der 13te Abschnitt beantwortet die Frage: Was ist in der religiösen Erziehung die Geschichte? Der Verf. geht von der Weltansicht aus, wie man erwartet, daß Christus auch der Mittler der Geschichte ist, und findet, nicht ohne guten Grund, nur hierin den Weg, die subjective Einseitigkeit, welcher noch kein Geschichtschreiber entgangen ist, zu vermeiden, „und das Rein-Objective, nach welchem doch alle die großen Historiographen ringen," zu erreichen. So ist auch dieser Abschnitt sehr geistreich behandelt, naturphilosophische und christliche Ideen fließen da zusammen, und geben dem Unterricht in der Geschichte eine religiöse Richtung. Grade diese be-

darf er auch, und wohl den jetzigen Schülern, daß die Lehrer dieses geistvoll erkennen, was die früheren vorurtheilsvoll verkannten. Sie ist ein wichtiger Theil der Erziehung. „Führen wir das Kind, sagt der Verf., auf diesem Wege durch die vorbereitenden Erzählungen des alten Testaments, mit Auswahl vorgetragen, in die Tempelhallen der Historie ein, und gehen, wieder mit Auswahl, von Epoche zu Epoche, von Volk zu Volk, durch die Offenbarungen Gottes in der Weltgeschichte hindurch, so bedürfen wir all der sentimentalen, poetischen und rhetorischen Würzen nicht, womit die neueren Historiker das Todte der Vergangenheit dem jungen Leser zu beleben und schmackhaft zu bereiten suchen.” Aber, wie ist diese Auswahl zu treffen? oder vielmehr, welcher Geist muß den Lehrer hierin leiten? Denn der Schüler soll auch das Geschehene lernen, und kann daher nicht bloß in dem Kreise bleiben, der ihm die Offenbarungen Gottes so nahe legt. „Bis der historische heilige Geist uns tiefer über das Einzelne erleuchtet,” wie soll man bis dahin den Schüler durch die Reihenfolge der Begebenheit hindurchführen? Allerdings liegt hier das Meiste in der christlichen Denkart des Lehrers; „es soll ein geistiger Mittelpunct in unserer ganzen Darstellung durchscheinen, aber nicht ein Mittelpunct des Systems, sondern des freien unendlichen Lebens; das thut dem Kinde im Innersten wohl und erzieht es still und schriftmäßig an der Hand Gottes.” Es ist wahr: „was wir Geschichte nennen, fordert nicht allein gründliche Quellenstudien und lebendige Auffassungsgabe des Eigenthümlichen eines Volks, sondern auch jenen wahrhaft philosophisch-theologischen Geist, der das — — höhere Wirkliche in seinen entscheidenden Zügen mit Klarheit hervorzuheben weiß.” Es ist ebenfalls wahr: „Den tieferen welthistorischen Blick gewährt uns das Christenthum allein; — — nur durch den Glauben an den Welterlöser kann man eine wahre Geschichte anfangen.”

Und so schließt der Verf. ganz recht: „Eine solche Erzählungskunst thut der reinen aufstrebenden Jugend, die das Ernste und Erhabne liebt, unendlich wohl, und gibt ihr ein Bewußtseyn von der Nähe Gottes in allen Lebensformen, das ein Eckstein der religiösen Erziehung ist:" aber wo ist jene „reine" Jugend? und wie will der Lehrer sie bei ihrem Aufstreben in seiner frommen Richtung halten? Das ist die noch nicht gelösete Aufgabe. Ja, der Geschichtsunterricht erfordert in unserer Zeit solcher Forschungen, die sich durch nichts wollen binden lassen, am wenigsten durch Gefühle irgend einer Pietät, ein solches Eingehen in die Wirklichkeit, die dem Schüler auch in der künftigen Reife nicht widerlegt werde, damit er nicht seine frühere Auffassung, und mit derselben den Glauben selbst, in welchem sie statt fand, wegwerfe. Indessen bezeichnet der Verf. doch den Punct, in welchem jenes Ideale mit dem Weltgetriebe durch den Unterricht zusammengeführt werden muß.

Der 14te Abschnitt beantwortet die gleichartige Frage: Wie soll die Naturwissenschaft gelehrt werden? „Die Natur spiegelt das Wesen Gottes in jeder Creatur ab, — wenn wir sie nur im Zusammenhange der Natur erkennen." „Wollen wir sie also dem Schüler aufschließen, so müssen wir sie ihm als ein Werk Gottes zeigen, worin sein lebendiger Odem weht und ein tiefes Geheimniß wohnt, welches man wohl fühlen und glauben, aber nicht enthüllen und begreifen könne." Der Verf. steigt hierbei in die Speculation, wie der Zweckbegriff Gottes in der freien Natur wieder untergehe; wie uns zwar das göttliche Ebenbild in dem Sohne offenbart sey, wir aber doch „den ewigen Vater in seiner allumfassenden Persönlichkeit im Herzen bewahren müssen;" wie die neue Schule in ihrer Lehre, daß Gott nur in Christo persönlich und wahrhaft, in der Natur aber bloß elementarisch und werdend sey, in den „ungeheueren

Irrthum führe, daß wir den ewigseyenden Gott von unserer Subjectivität abhängig machen;" wie wir bloß aus dem unmittelbaren Bewußtseyn, das der christliche Glaube gibt, ein Wissen von Gott schlechthin haben; wie wir bei „der höheren Potenz unsers glaubigen Gefühls doch nie so viel wissenschaftlich wissen können, als wir lebendig glauben, und wir hiermit dem Gnostiker der neuesten Schule begegnen," u. s. w. ohne sich in dieser Speculation zu versteigen, wie es so manchen begegnet ist, vielmehr hilft er dem denkenden Leser auch in dieser Hinsicht die Idee der christlichen Erziehung ausbilden, nur hat er den Weg derselben nicht bestimmter hiermit vorgezeichnet. Auch gibt der Gedanke des Verf. über die Wunder eine interessante Ansicht. Das pädagogische Ergebniß befaßt sich in dem Satze: „— und so muß die ganze Naturwissenschaft als eine heilige Lehre vorgetragen werden." Der Allgegenwärtige offenbaret sich überall dem Christen. „Wer sich mit dem heiligen Geiste der Natur innig verbünden will, der muß erst ein wahrer Jünger Jesu werden; die Liebe, daran er die Seinen erkennen will, ist die größte unter allen Gaben des heiligen Geistes, und schließt uns das Allerheiligste des Naturtempels auf. Da findet die jugendliche Brust erst ihr Recht und das ahnende Herz erst seine Genüge. Die Gesetzmäßigkeit der eigenthümlichsten Naturen tritt da erst an den Tag und aus der christlich-religiösen Erziehung des Menschen bricht eine Wahrheit und Gewißheit unsers höheren Ursprungs hervor, die durch keine Philosopheme einer sich-selbst-überlassenen Vernunft widerlegt werden kann." Möge das nur recht beherzigt werden, bei dem jetzigen Zeitgeiste, welcher mit Erbauung von Isistempeln in allem Volke droht, und keinem Lehrer Ruhe läßt, wenn er nicht die Jugend in diesen Götzendienst einführt. Aber wie sind die Schüler bei dem Unterricht in der Naturkunde, der allerdings Bedürfniß ist, da-

gegen zu verwahren? Lehrbücher wie die von unserm Schubert zeichnen eine sichere Bahn vor, welche die christliche Naturanschauung mit dem gründlichen Erlernen des Gegebenen einigt; aber es gehört noch Manches in der Erziehung dazu, besonders in der früheren, damit die Schüler diese Richtung schon in ihr Gemüth aufgenommen haben. Denn sonst ist keine Wahrheit in der frommen Ansicht, und sie ist auch nicht von Dauer. Wenn der junge Mensch dann weiter mit den Fortschritten der Naturkunde bekannt wird, und erfährt z. B. so manches von einer Urwelt, das nicht mit der biblischen Genesis und Chronologie zusammenstimmen will, wird er da nicht alles Positive der Religionslehre abstreifen, und dann in seiner Nacktheit in den Urschlamm versinken? Was schützt ihn dann? Die christliche Religion? Ja, sie begleitet ihn auch durch diese Welt- und Geistesbildung hindurch mit ihrem himmlischen Schutz. Aber daß sie ihn so begleite, und daß ihr auch der Erwachsene bleibend angehöre, dazu mußte er schon als Kind, vor und neben allem Unterricht die Richtung erhalten.

Das Schlußwort dieser Schrift über die religiöse Erziehung sucht nun noch, „da wir alles in der Erziehung auf das Naturgemäße zurückführen müssen, und nichts anders in die Zöglinge hineinbilden können, als was im Keime schon da ist" (welches indessen nicht so unbeschränkt gelten kann), „das Christenthum selbst, als Hauptmoment aller Erziehung des Menschen, naturgemäß zu construiren." — „Die Speculation muß sich auf innere Anschauung gründen, und ein Wirkliches zum Gegenstande haben; das nun ist unsere Liebe zu Jesu, unserm Erlöser, dem Menschen ohne Sünde." Die wahre Natur des Menschen wieder herzustellen, dazu hilft als geistiges Wunder die Kraft Gottes im Evangelium, und darauf gründet auch die Erziehung ihre rechte Wirksamkeit. Kurz, aber gedankenreich spricht der Verfasser davon,

und mit heiteren Blicken in die Zukunft. „Denn alles drängt mehr in den Geist hinauf und läßt die Leiblichkeit fallen, oder bereitet eine höhere vor, welche durch die Wissenschaft der Natur erst begründet werden soll. — Es dürfte die Zeit nicht mehr so ferne seyn, daß ein Naturphilosoph und Physiker erst um das heilige Licht des Geistes fleht ꝛc." Wir leben fest dieser Hoffnung, können aber nicht diese herrliche Zeit, wo das Christenthum Alles durchdringt, so nahe sehen, denn es ist noch gar viel Läuterung nöthig, damit die Menschen zu jener Selbstverleugnung gelangen, die auch den Philosophen, den Religionslehrer, den Erzieher, die den Vater und die Mutter dazu weihen muß, daß sie zum wahren Christenthum das neue Geschlecht erziehen. Der Verf. hat in der vorliegenden Schrift eine reiche Saat hierzu ausgestreut.

Darum ist auch Ref. seinem Gedankengange gefolgt, und hat sich gerne so lange bei ihm verweilt. Wäre der Begriff der „religiösen" Erziehung, unter welcher der Verf. doch keine andere als die christliche versteht — und diese ist ja auch die eigentlich religiöse — gleich von Anfang genauer bestimmt, und die ganze Belehrung mehr dialektisch gehalten worden, so würde jedes Mißverständniß vermieden seyn — vielleicht ist auch bei dem Ref. noch manches geblieben — und die Hauptidee würde klarer vorliegen. Diese ist so wichtig, und tritt so erwünscht in die neue Entwickelung der christlichen Erziehung ein, hiermit der Erziehung überhaupt zu einer höheren Stufe, daß diese Schrift in einer sorgfältigeren Durcharbeitung noch segensreicher einwirken würde. Ihren Charakter glaubt Ref. darin zu finden, daß sie das Ziel der christlichen Erziehung in seiner Idealität vorhält. Die Form ist die der höheren Erbauung für Leser von Geist und Gemüth, und so begeistert und bildet sie den Erzieher, daß er um so mehr den Weg sich bekannt mache, auf welchem er das Kind zu jenem Ziele führen möge, und also in die Natur

des Kindes immer tiefer einschauen lerne. Das Wichtigste aber ist, daß der aufmerksame Leser dieses Buches zu dem Grundsatz aller Belehrung im Christenthum geführt oder noch fester gehalten wird: der heilige Geist muß den Lehrer leiten, wenn der Unterricht der rechte seyn soll; ja ohne diesen Geist gibt es keine christliche Erziehung, mag sie auch noch so viel von der Person, der Geschichte und dem Verdienste Christi reden, den doch niemand einen Herren nennen kann, ohne den heiligen Geist. Darin steht jetzt der wichtige Entwickelungspunct in unserer Katechetik und christlichen Bildung.

Wir verbinden um so lieber mit der Anzeige dieser Schrift die einer andern, welche würdig ist neben derselben und nach derselben gelesen zu werden, wenn sie gleich ihren Standpunct niedriger genommen hat, aber auf dieselbe Höhe der Idee hinaufführt, und in demselben Geiste, welcher auch für die Erziehung der höchste bleibt, die Eltern und Erzieher belehrt. Der Titel ist mit Recht:

Liebe und Wahrheit, die Leitsterne aller Erziehung; allen treumeinenden Eltern und Erziehern von Herzen empfohlen — von W. Müller, Pfarrer zu Gröbitz bei Naumburg a. d. S. und Vorsteher einer Privaterziehungs-Anstalt für Knaben. Erfurt bei F. W. Otto, 1835. 8. (VIII. 250 S.)

Wir folgen auch diesem Verf. in seinem Gedankengange, den wir aber nur kurz andeuten. Daß die Erziehung, als die naturgemäße und geregelte Ausbildung des jugendlichen Geistes zur Gottähnlichkeit, auch die körperliche Pflege des Kindes in sich begreife, konnte zwar in den bestimmteren Begriff der Bildung der Menschenkraft gefaßt werden, indessen ist doch der Hauptpunct hervorge-

hoben. Diese ist Erziehung „zum Gottesreiche" durch die beiden durchgreifenden Mittel, wovon das eine „bei jedem Kinde anwendbar, gleich dem Sonnenstrahle, die schlafenden Keime zum Leben bringt, das andere den rechten Wissensdurst in der Kindesseele erregt. Gibt es wirklich diese Mittel, so müssen sie auch in dem großen Erziehungsbuche der Menschheit, in der heil. Schrift enthalten seyn"; das sind sie auch. Das Wort Christi Mark. 10, 13 fg. „stellt den ersten Leitstern aller Erziehung auf, die Liebe, welche Christum im Auge behält." Der zweite Leitstern ist in seinem Worte Joh. 8, 32 angezeigt, es ist die Wahrheit in ihrem höchsten Sinne. Hiernach erhält das Buch zwei Abtheilungen, die erste von der Liebe, die zweite von der Wahrheit.

Erste Abth. Die einzig wahre Liebe, wie sie ganz richtig genannt und nach 1 Kor. 13, 4—8 vorgezeichnet ist. So wird sie geschildert, wie sie den „Säugling" unter ihre Obhut nimmt, wie sie eine bessernde Gewalt besitzt, wie sie der Tugend Quell ist, wie sie selbst auf die körperliche Erziehung einwirkt, und wie sie auch außer dem elterlichen Hause leitet. „Wie das geübte Ohr des Musikers auch den geringsten Mißton nicht überhört, während ein weniger empfängliches Ohr kaum von den härtesten Dissonanzen unangenehm würde berührt werden: so besitzt die Liebe, die Christi Liebe ähnlich ist, das feinste Gefühl, jedes Ungöttliche selbst in der kleinsten Äußerung augenblicklich wahrzunehmen, und fühlt sich unwiderstehlich gedrungen, zur zweckmäßigen Tilgung dieses emporkommenden Fehlers schnell zu schreiten rc. — Mit Härte und finstrer Strenge wirkt man nicht, aber gewiß eben so wenig mit weichlichem in allem ihnen nachgebenden Wesen. — — Je reicher also an jener göttlichen Liebe, mit welcher Christus uns geliebt hat, desto geschickter zur Besserung der Jugend. — — Wird auch

nur Eines in einer Familie seyn, welches in diesem Geiste frommer Liebe auf die Kinder des Hauses wirkt, und wäre es der geringste Diener des Hauses, so müßte man die Folgen davon bald mit freudigem Erstaunen wahrnehmen. — — Daß alle einzelnen Tugenden an den verschiedenen Genossen unsers elterlichen Hauses schon auf uns als Kinder einen merklichen Eindruck machen, davon haben wir noch jetzt den Beweis in unsern Händen. — Blicken wir in die geheimnißvolle Tiefe des menschlichen Herzens, um wo möglich zu erspähen, wie die Liebe so Wunderbares im Herzen schaffen kann — so dürfte von vorn herein von jedem Kenner des kindlichen Herzens zugestanden werden, daß dieß nicht auf dem Wege der Reflexion oder des Moralisirens geschehen könne. — Die Liebe bemächtigt sich auch des zartesten Herzens viel früher, als der jugendliche Geist auf schlußrechtes Denken sich einzulassen vermag, auf eine ganz einfache Art. Sie darf sich nur in ähnlicher Erhabenheit und Reinheit, wie wir sie am Heiland bewundern, dem lebensfrischen Gemüth der Jugend in Blick, Ton und That kund thun rc. Die eigene Erfahrung ist die beste Lehrerin in der Pädagogik." — Trefflich führt dieses alles der Verf. für das Einzelne der Kindererziehung aus, wie grade diese Liebe die Sorgfalt für den Körper überall auch in den Sinnen- und Leibesübungen aufs beste leitet, welches nimmermehr die sinnliche Liebe so vermag; wie sie denselben gewöhnt, sich in Allem den Gesetzen des Geistes zu unterwerfen", und wie sie überhaupt das elterliche Haus zum Erziehungshause heilige. Sie leitet aber auch außer dem elterlichen Hause das Kind, ja sie verlangt die Verpflanzung des Knaben unter andere Menschen, weil die Natur derselben es fordert, weil die Elternliebe nie ganz ohne Eigennutz ist, Vater und Mutter immer ihre Schwächen haben, und der Knabe unter seines Gleichen geschliffen wird. Nur komme er nicht in einen liebeleeren Kreis,

sondern unter solche Knaben und Erwachsene, welche durch jene Liebe „zu Einer Familie verbunden werden.“ Und so schließt diese erste Abtheilung mit der Ueberzeugung, „daß für alle Entwickelung des Menschen von innen heraus religiöse (warum nicht bestimmter: christliche?) Liebe der einzige und sichere Leitstern sey.“

Zweite Abth. Die Wahrheit. Der Verf. macht den Unterschied zwischen der objectiven und subjectiven Wahrheit auch für die Erziehung wichtig, und hat sie, als eine ganz neue Ansicht für die Methode, in dem Zusammenstellen von je zwei Lehrgegenständen, z. B. Lesen und Schreiben, sinnreich angewendet. Der Durst nach Wahrheit und Wissen werde durch die Umgebungen angeregt, in welchen dann alles den Seelen der Kinder anschaulich vorgestellt werde. Ein lebendiges Wahrheitsgefühl ist der Grund der subjectiven Wahrheit: es fragt sich also, wie die Kinder zu demselben gelangen? Sie muß in ihnen durch einen andern mit der Wahrheit schon vertrautern Geist geweckt und entwickelt werden, wie das Christus als der Lehrer der höchsten Wahrheit in seinem Beispiele thut; und so können wir das Wahrheitsgefühl der Kinder schon in ihren kindischen Spielen, mehr noch im Unterricht beleben, und sie durch den höchsten Führer zur Wahrheit, welche frei macht, gelangen lassen. Ueber Irrthum, Täuschung, Lüge belehrt der Verf. ebenfalls sehr praktisch, und mit tiefen Blicken in das Kindesherz; nur hat er den Begriff der Lüge nicht tief und praktisch genug gefaßt. Gewiß einer der schwersten Begriffe, bei dem wir uns gewöhnlich mit dem begnügen, wie die qualificirte Lüge in ihrer Abscheulichkeit dasteht, aber viel zu wenig das Unwahrseyn in Worten von dem Unwahrseyn im Gemüthe unterscheiden, und deshalb Kindern nicht nur oft Unrecht thun, (die, wie J. P. Richters scharfe Beobachtung in seiner Levana bemerkt, kein

wahres Wort sagen, aber auch kein unwahres), sondern auch (wie Ebenderselbe warnt) sie zu Lügnern machen a). Daher bleibt auch immer die Grenze zwischen Unwahrheit und Lüge, zwischen Ironie u. dgl. und Falschheit in einem Nebel, der wenigstens falsche Beurtheilungen veranlaßt, so daß z. B. ein Kind sogar seine Mutter, die ihm in ihrer treuherzigsten Liebe die Weihnachtsfreude bereitet hat, als Lügnerin — wofür es Gott bewahre! — ansehen kann. Indessen belehrt der Verf. übrigens ungemein treffend über diese pädagogische Aufgabe, und weiß den Werth der Fabel und auch des Mährchens gründlich zu schätzen, so daß Refer. hierin das Prinzip zu finden glaubt, welches die Grenze zwischen der wahren und scheinbaren Lüge schärfer zieht. Von dem Nutzen des Mährchens sagt er unter andern: „Es verdient keineswegs von den Erziehenden gering geachtet zu werden. — Wenigstens gleicht es doch jedem andern unschädlichen Spielwerk, womit wir die Kinderjahre freudig ausschmücken. — Stände uns das Mährchen nicht zu Gebote, wie viel weniger wären wir im Stande die kindliche Phantasie auszubilden. Sie läßt sich ohnehin, so wie jede freie Kraft des Geistes, keine Fesseln anlegen. Wird sie nicht gepflegt und gebildet, so bricht sie endlich als eine rohe Kraft hervor." Auch der Legende gesteht der Verf. einigen Werth zu, obwohl einen sehr untergeordneten. Ueber den Gebrauch der Bilderbücher. Auch spricht er praktisch über die Art, wie man die objective Wahrheit in

---

a) Der Refer. hat auf diesen Gegenstand in seiner Erziehungslehre ganz besonders seine Sorgfalt wenden müssen, und hat ihn noch in seinen Nachträgen zu derselben (Darstellungen aus dem Gebiete der Pädag. im 2ten B. S. 157. ff.) bei Gelegenheit von Kant's ungenügender Lehre von der Lüge, welche dieser Philosoph auch in seiner Pädagogik aufstellt, genauer beleuchtet.

der Anschauung zur subjectiven werden lasse. „Das eigentliche Unterrichtsleben" beginnt mit dem Lesen und Schreiben, mit der Formenlehre und dem Rechnen, und mit den Denk- und Sprechübungen; welche Gegenstände der Verf. sinnreich, wie oben bemerkt, als das Objective und Subjective paarweise zusammen gesellt. Es ist hier nicht der Ort, daß Refer. auf die Theorie des Unterrichts eingehen könnte, sonst hätte er wohl auch eins und das andere zu erinnern, z. B. über die zu beschränkte Ansicht, wie er die Mathematik für das Wahrheitsgefühl betrachtet, und über die nicht auf den rechten Punct hingewiesene Lehrmethode in derselben, wie auch über den nicht genug beachteten früheren vorbereitenden Unterricht des Kindes; indessen stimmt er in Vielem und in der Hauptsache mit dem Verf. überein, und hat auch manche empfehlungswerthe neue Winke gefunden, z. B. in dem Vorschlage den Unterricht in der Geschichte mit dem Familienleben anzufangen. Refer. hat sich den ersten Cursus, den biographischen, wie er auch ziemlich allgemein für den ersten angenommen wird, nicht anders gedacht, und findet ihn für einen gut erzählenden, fromm gesinnten Lehrer auch so ausführbar, daß er sich nicht nur mit der Einführung in die Geschichtskunde, sondern auch mit der religiösen Bildung ganz erwünscht vereinigt.

Alle diese Lehrgegenstände bringt der Verf. unter die Rubrik der Denkübungen, und geht hierauf zu der zweiten über, welche er als die Sprachübungen bezeichnet, und worunter er den Sprachunterricht befaßt, nämlich den in der Muttersprache, in den alten classischen, deren Unentbehrlichkeit und Vorgang vor allen andern fremden Sprachen der Verf. anerkennt, und in den neuern fremden Sprachen, die er ebenfalls für den Jugendunterricht gehörig würdigt. Doch, wir können ja nicht hier bei diesen Gegenständen verweilen, die der Verf. für das

Praktische sehr belehrend ausführt, und also auch nicht unsere Gegenerinnerungen in einigen, vielleicht minder bedeutenden, Puncten hierher setzen. Nur sey uns die allgemeine vergönnt, daß jene Trennung der Lehrgegenstände in die für die objective und die für die subjective Wahrheit in der Ausführung doch nicht bestehen kann, weil sich beides nach den Grundgesetzen der Methodik nicht nur in jedem Fache, sondern auch bei jedem einzelnen Lehrpunct in der geistigen Thätigkeit des Schülers verbinden muß. Daher auch das Unbequeme jener Abtheilung in Denk- und Sprachübungen. Uebrigens aber hat dieser würdige Lehrer nicht unbedeutende Vorschläge für die neuesten Fortschritte der Lehrkunst gemacht?

Mehr liegt in dem Kreise dieser unserer Anzeige was der Verf. in dem Abschnitt: Religiöse Wahrheit, objectiv und subjectiv die höchste Wahrheit, vorträgt. „Die Idee der Vollkommenheit, welche jeder Menschengeist in sich trägt," gibt die subjective Wahrheit, allein der Mensch findet sie nicht ohne Mittheilung; er bedarf der unmittelbaren Offenbarung. Hierauf bezieht nun der Verf. jenen Grundtext: „So ihr bleiben werdet an meiner Rede" und wendet ihn auf die Hinleitung zur religiösen Wahrheit an. Die Frage: „ob früher auf das relig. Leben oder auf das Erkennen der relig. Wahrheit gewirkt werden könne?" beantwortet er, wie sich erwarten läßt, ganz richtig dahin, daß nicht der Weg zuerst vom Verstand zum Herzen gehe, sondern das Herz erst empfänglich gemacht seyn müsse, welches durch fromme Eltern, und überhaupt durch die Erweckung des relig. Sinnes geschieht. So wird dann „durch einen zweckmäßigen Umgang mit der heil. Schrift ein frommes Leben gefördert." Von ganzer Seele stimmen wir in den frommen Wunsch des Verf. ein, „daß vor allem doch nur die ersten Umgebungen und die ersten Lehren so glück-

lich und belebend auf die Jugend wirken möchten!" Denn diese ersten Eindrücke geben dem ganzen Leben die christliche Richtung und Weihe. Auch erkennen wir mit dem Verf. die Möglichkeit gar wohl an, (und aus Erfahrung) frühzeitig einen solchen Religionsunterricht zu ertheilen.

Hiernach gibt nun der Verf. seinen Lehrgang an, welcher wie billig mit der biblischen Geschichte anfängt, und das Walten Gottes hierin zeigt. Er theilt sie in zwei Curse, und läßt das Familienleben vorausgehen. Wenn die Geschichte der Juden auch bis zu den Zeiten Christi fortgeführt würde, so möchte Refer. Helons Wallfahrt nach Jerusalem von Strauß wegen seiner eben so geschichtlich begründeten als kindlich frommen und schönen Darstellung empfehlen. Ueberhaupt kommt in dem Geschichtsunterricht unendlich viel auf den Erzählenden an. Daher ist es ganz recht von dem Verf. erinnert, daß es für die in der Bibel erzählten Geschichten „keine kräftigeren Worte gibt als die Worte der heil. Schrift," und daß sich der Lehrer nur „nicht in trockenes Moralisiren verlieren möge." Auf 4 Jahre ist dieser biblisch-historische Unterricht berechnet, dann läßt der Verf. einen zusammenhängenden vorerst der Sittenlehre, und hiernach der Glaubenslehre folgen. Die Verlegenheiten, in welche die Eintheilung und Anordnung der Sittenlehre versetzen, lassen sich beseitigen, und Refer. darf sich hierbei auf seine christliche Ethik (1831) um so mehr beziehen, weil sie von demselben Grundsatz ausgeht, welchen der Verf. als den christlichen festhalten will, die Liebe, wie sie in Christus erschienen ist, und in uns aus dem Glauben an ihn erwächst. Die beiden Reihen, die der Pflichten und die der Tugenden, lassen sich sehr gut aus diesem höchsten Prinzip entwickeln. Aber eben darum bezieht sie sich beständig

auf die Glaubenslehre, und die eigentliche Schwierigkeit für den Katechismusunterricht wird erst dann überwunden seyn, wenn man die rechte und methodische Vereinigung dieser beiden noch immer zu sehr getrennt gehaltnen Lehren wird gefunden haben. Aus den vielen ebenso christlichen als pädagogischen Gedanken des Verf. zeichnen wir noch den aus, „daß jeder Mensch eine besondere Erziehung verlange, weil man bei jedem mit der Vervollkommnung des Guten durch die Liebe beginnen muß, was sich gleichsam angeboren in ihm findet.“ So auch die Erklärung des Vaterunsers, in welcher „alle Hauptgrundzüge des Gottesreiches angedeutet sind.“ — Doch wir müssen hierbei abbrechen, und führen nur noch aus dem Schluß-Capitel: die Wahrheit wird Euch frei machen, die Erinnerungen des Verf. an, worin er zeigt, wie Trägheit und Arbeitsscheu gewöhnlich dieses Freiwerden hemmen, und wie durch einen verständlichen und schmackhaften Unterricht“ je früher je besser diese Fehler weggeschafft werden. Refer. glaubt es allgemeiner und zugleich bestimmter zu fassen, wenn er einen durchaus methodischen Unterricht als das Heil- ja Vorbeugungsmittel nennt. Und ließe sich nicht ein encyklopädischer Lehrplan für den erziehenden Unterricht erforschen, der von dem christlichen Prinzip selbst ausginge und dessen Herzenskraft in allem Lernen pulsiren ließe? Refer. hat in seinen Schriften Winke dazu gegeben. Nicht entgehen möge dem Erzieher, — und ist nicht seine Kunst meist eine seelenärztliche? —: „Heilen von einem tiefwurzelnden Fehler kann nur eine edle Kraft, welche der Lebenskraft des Menschen ähnlich und sie zu heben im Stande ist.“ Das ist allerdings jene höhere Homöopathie! — Die Besorgnisse des Verf. über die Gefahren der polytechnischen Schulen (S. 209.) theilt Refer. ebenfalls, und schließt noch die an über den drohenden Isisdienst. Trefflich er-

innert auch der Verf. bei dem zunehmenden Lebensgenuß und Lebensüberdruß, wie darin ein Gegenmittel liege, daß man nicht „in den Wissenschaften (an sich) einen ewigen Gewinn suche," sondern in der ewigen Wahrheit selbst, zu welcher alles Wissen leiten solle. „Von da wird die Welt zu einem Tempel Gottes für den Menschen, jeder Tag ein Zeuge der göttlichen Güte, jede Kraft unsers Geistes ein göttlicher Beruf, jedes Ereigniß eine wundervolle, väterliche Leitung des Höchsten." So wird durch christliche Gesinnung der Weg gezeigt zur christlichen Bildung, welcher hier zwar in zwei Pfaden neben einander läuft, aber genauer betrachtet doch der Eine ist: *ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ*.

Der Anhang, Prospect der Gröbitzer Erziehungsanstalt für Knaben, läßt wohl bemerken, daß Liebe und Wahrheit über diesem Erziehungshause selbst, dessen Plan uns gefällt, als die Leitsterne leuchten.

Diese beiden angezeigten Schriften gehören in die pädagogische Literatur als wichtig für die neueste Entwicklung zur höheren Erziehung durch das Christenthum. Das erste hat mehr einen speculativen, das zweite mehr einen populären Gang, aber eines wie das andere den Gang einer Forschung, die zur Wahrheit führt, und den Erzieher nicht nur tief sondern auch klar belehrt; ja Refer. möchte sie beide wahre Erbauungsbücher nennen. Möchten doch Väter und Mütter solche Bücher, die doch weit mehr in das christliche Leben ihres hohen Berufes eingehen, als solche, in denen man zur Erbauung zu lesen pflegt, wie etwa die Stunden der Andacht, in deren schönen Sentenzen und Phrasen sich die Seele doch gewöhnlich nur ergeht, zu ihren Handbüchern wählen, welche sie lesen und immer wieder lesen! Denn soll es besser werden in

der Erziehung, so müssen die Eltern den Geist der christlichen Erziehung in ihre Seelen aufnehmen, dabei aber auch guten Rath annehmen, wie sie diesen Geist wirken lassen.

Die Nothwendigkeit der christlichen Erziehung für die Menschheit und die wahre, die höhere Bildung wird jetzt stärker gefühlt, und wird täglich mehr einleuchten. Daß sie also für den bildenden Stand um so nothwendiger sey, wird auch bereits schon allgemein erkannt. Die Gelehrtenschulen blieben bisher gerade hierin vernachlässigt; aber Gott sey Dank, es treten jetzt auch tüchtige Lehrer an solchen Schulen auf, welche dieser echten Humanitätsbildung das Wort reden. Folgende Schrift gibt hierzu einen erfreulichen Beitrag.

Das Evangelium in Gymnasien, in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft und besonders zu den altclassischen Studien von neuem beleuchtet und gewürdigt von M. J. G. Lehmann, Kön. Dir. des Gymnas. in Luckau. Leipzig bei J. A. Barth. 1835. 8. (135).

Das Motto Kol. 3, 11. kann als Text gelten. Die Ausführung, in 6 Vorträgen, können wir hier nur kurz anzeigen. Der 1ste Vortrag beantwortet die Frage: was sind Gymnasien? dahin: sie sind „öffentliche und christliche Bildungsanstalten für die fähigere Volksjugend zu wissenschaftlichen Zwecken." Der 2te Vortr. über das Verhältniß des Evang. zur Wissenschaft und zu den Gymnasien zeigt wie die Wissenschaft als selbstständig von dem Evangelium weder herabgesetzt noch behindert wird in ihrer Wirksamkeit, sondern als ein göttlicher Beruf, wie jeder andere, geachtet und geduldet, ja auch in ihren freiesten Bewegungen und Bestrebungen unter-

stützt und gefördert wird, soweit dieselben nicht mit dem Wesen des Evangeliums selbst unverträglich werden? Bei diesem letzten Satz wird man freilich weiter fragen: Wenn? und Wie? Indessen beantwortet sich das im Ganzen, und nicht beengend. Im 3ten Vortr. redet der Verf. über das Verhältniß der classischen Studien zu den Gymnasien, und spricht mit Recht stark, wohl etwas zu stark gegen die, welche sie herabsetzen möchten — — „für wen solche todte Sprachen todte sind, der ist, wie lebendig er auch in diesem Augenblick erscheine, und wie viel Worte er auch von einem lebendigen, oder praktischen Leben mache, doch wenige Monate nach seinem Tode gewiß und wirklich todt (?); und lauter solche Volksführer und Volkslehrer, wie weise sie sich auch anstellen mögen, bringen ihrem Volke gewiß und wahrhaftig den ewigen Tod (?). Und daß ein solches Verderben über uns Deutsche nicht einbreche, dafür ist, wie ich hoffe (wir auch), bereits auf lange Zeit, und wird noch immer, wacker gesorgt." Im 4ten Vortr. zeigt er das Verhältniß der Schule, besonders des Gymnasiums zur Kirche, und erklärt ausdrücklich: „Die oberste Leitung und Aufsicht der Religionsangelegenheiten eines Gymnasiums gebühre, nach der gegenwärtig noch immer bestehenden Verfassung der Dinge, unbedenklich der höchsten kirchlichen Behörde; durch welche Abhängigkeit das Schulamt nur an Würde und Wirksamkeit gewinne — an jener Würde, die der Heiligkeit der Religion und der Kirche wesentlich zukommt, und die — — für den Religionsunterricht unter uns nie untergehen darf und kann, wenn wir nicht unsere eigene höhere Natur und Bestimmung verleugnen und aufgeben wollen. — — Die Lehrer, welchen dieser Unterricht anvertrauet ist, müssen gute Christen seyn und gute christliche Theologen zugleich seyn. Einfalt des Glaubens und Gründlichkeit der Einsicht und Ueberzeugung, zu mög-

lichst gleichen Theilen mit einander gemischt, sind die wesentlichen Erfordernisse für einen solchen Lehrer." Wir verweisen auf die weiteren trefflichen Gedanken, wie dieses alles auszuführen sey. Bei dem 5ten Vortrage über Plan und Methode des Religionsunterrichts möchten wir wohl länger verweilen, wenn wir uns nicht schon oben länger bei diesem Gegenstande verweilt hätten. Der Verf. gibt beherzigungswerthe Vorschläge, wie „Wissenschaft und Leben," wie „Wahrheit und Liebe" sich einigen, um die christliche Tugend und Frömmigkeit in ihrer ganzen Reinheit und Vollkommenheit einzuschärfen und einzuüben. Und so können wir auch auf den 6ten Vortr. von der Christlichkeit in den verschiedenen Lehrerverhältnissen, in der Schulzucht, Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit u. s. w., hier nur hinweisen.

Unsere Leser sehen, wie auch diese Schrift in dem Geiste der oben angezeigten spricht und sich gewissermaßen zu der für unsere Zeit so wichtigen Belehrung mit ihnen vereinigt. Ein Schulmann belehrt hier insbesondere die Schulmänner für jene höhere Bildung.

Noch schließen wir die Anzeige einiger Lehrbücher der christlichen Religion an, weil sie jene Grundsätze in der Anwendung darlegen. Was die eben angezeigte Schrift bezweckt, ist in dem folgenden Lehrbuche zur Ausführung gebracht.

Die christliche Religionslehre. Zur Anregung und Unterweisung für Schüler der ersten Classe auf Gelehrtenschulen. Ein Versuch von H. F. Schmieder, evangelischem Prediger und Prof. an der Kön. Preuß. Landesschule Pforta. Leipzig bei F. Ch. W. Vogel. 1833. 8. (XVI. und 96 S.).

Die Vorrede berichtet den Stufengang dieses Unterrichts in jener berühmten Gelehrtenschule, deren oberste

Classe einen solchen zu empfangen bestimmt ist, wie die Grundzüge hier angeben. „Nicht Theologie oder Anthropologie, nicht Ethik und Methaphysik, nicht Philosophie, noch auch Offenbarungssystem, noch weniger kirchliche Archäologie und Symbolik soll hier gelehrt werden, sondern von diesem Allem nur eben so viel, als für herangewachsene studirende Jünglinge, die dem Ende der Schulbildung sich nähern, nöthig ist, um von ihrem Standpuncte aus sie zur Gemeinschaft mit Gott durch Jesum hinzuführen, sie in dieser Gemeinschaft zu befestigen, und ihnen den Weg zu weisen, wie sie Alles auf sie beziehen, Alles mit Gott und in Gott thun und betrachten können." Und das ist ja eben das Christliche. Der Verf. erklärt die Religion überhaupt als „die Gemeinschaft mit Gott," und hiernach führt er in allen Sätzen dieser christlichen Religionslehre auf Christum hin, der sie vermittelt. Auch ist der Lehrgang, den er erwählt hat, so ganz hierzu geeignet, weit mehr als in den Katechismen der bisher gewöhnlichen Form. Die Sittenlehre macht nicht eine besondere Abtheilung aus, sondern sie ist in die Glaubenslehre verwebt, und wenn man gleich eine Angabe der Pflichten ꝛc. nicht gerne entbehrt, so ist es doch so mehr dem Wesen des Christenthums entsprechend, und gewiß nicht zum Nachtheile des sittlichen Lebens, als die üblich abgesonderte Sittenlehre. Der Lehrer muß jedoch wissen, wo er zu verweilen, und in welche Verhältnisse des innern und äußeren Lebens er einzugehen hat. Bei dieser Vereinigung der Glaubens- und Sittenlehre zur wahrhaft christlichen Religionslehre denken wir dankbar an die von unserm Nitzsch in seinem System der christl. Lehre eröffnete Bahn; und dieses Verdienst wird in dieser neuen Entwicklungsperiode des katechetischen Unterrichts gewiß immer fruchtbarer erkannt werden.

Das vorliegende Lehrbuch zeichnet sich auch durch Bün-

digkeit der Begriffe in den Paragraphen, und durch Auswahl der Bibelstellen, wie auch durch exegetische, sprachliche, historische, auch wohl philosophische und apologetische Winke, die nicht nur dem Lehrer, sondern auch dem Schüler zu dessen Anweisung dienen, in den Anmerkungen aus. Wir hätten wohl Manches anzugeben, wo wir nicht ganz mit dem Verfasser einstimmen, auch wo wir noch etwas mehr wünschten, aber die ausgezeichneten Vorzüge dieses so erwünschten Lehrbuchs für Gymnasien lassen kaum an die kleinen Mängel denken, die ohnehin bei dem mündlichen Unterricht solcher Lehrer schwinden. Denn da wird sowohl das Denken für das christliche Bewußtseyn zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet, als „der Impuls" überall gegeben a). — Solche Belehrungen im Christenthum überall in unsern Gelehrtenschulen, und unser bildender Stand wird erst recht zum Heil der Nachwelt gebildet! —

Wäre es uns vorjetzt vergönnt, grade bei solchen Lehrbüchern zu verweilen, so würden wir wenigstens auch eines, obwohl noch in der bisherigen Form abgefaßtes anzeigen, weil es sich ebenfalls für den Unterricht der oberen Katechumenen-Classen empfiehlt. Der Titel ist: Die Heilslehre des Christenthums in einem ausführlichen Katechismus mit beigefügten Bibelstellen. Für den Unterricht der reifern Jugend in evangelisch-protestantischen Kirchen und Schulen. Bearbeitet von J. G. Fr. Dreutel, Stadtpfarrer in Heidelberg. 1 Kor. 3. 11. Darmstadt bei C. W. Leske 1833. 8. (X. und 132).

Aus den Katechismen für die gewöhnliche Classe der Volksjugend müssen wir zum Schluß dieser Uebersicht doch

a) Wir erinnern hierbei, was über die Aeußerungen von Schleiermacher und Harms, den katechetischen Unterricht betr. in der Uebersicht der katechetischen Liter. v. J. 1830, von Rütenick in den Theol. Stud. 1832, 1stes H. S. 189 fg. ist gesagt worden.

wenigstens Einen anführen. Es ist der Katechismus der christlichen Lehren, in den Grundsätzen des Denkens und Handelns zum Auswendiglernen für Kinder von sieben bis vierzehn Jahren in zwei Lehrgänge und funfzig Wochenlectionen geordnet. 2 Tim. 2, 8. Hirschberg 1ste Aufl. 1807 bei Thomas, 11te Aufl. 1832 bei Resener. 8. (die 1ste Aufl. XVI. und 116 S., die 11te X. und 146 S.). Der Verf. (in der Vorrede unterschrieben) ist C. F. Hoffmann, damals 2ter Pastor zu Schmiedeberg in Schlesien, jetzt Director emerit. des Kön. Waisenh. und Schullehrersem. zu Bunzlau, Ritter des r. Adlerordens 3ter Classe. Er hat hierzu weiter Materialien zu einer ausführlichen und vollständigen Erklärung des Katech. rc. gesammelt, für die 12te Aufl. bearbeitet, und zum Gebrauch für die oberen Religionsclassen, in Bürger- und Elementar-Schulen, beim Privatunterricht, so wie zur Selbstbelehrung herausgegeben. Bunzlau, bei S. Luge 1834. 8. (XVIII. und 481 S.).

Dieser Katechismus hat seine wohlgewählte Einrichtung für seinen Zweck, und ist so mit reichem Segen nun schon beinahe 30 Jahre gebraucht worden; Refer. kennt ihn seit 1810 als einen der vorzüglichsten Katechismen. Die evangelische Glaubenslehre wird weniger dogmatisirend als mit biblischen Belegen und in frommen Liedern belebend, vorgetragen, und die Sittenlehre ist vermöge jener Einrichtung nach Wochen an schicklichen Orten eingefügt, wobei sie gelegentlich doch manches Specielle hat, das unsere gewöhnlichen Katechismen übersehen, z. B. §. 52. „Ich darf kein öffentliches Denkmal beschädigen, nichts Lebloses aus Muthwillen zerstören.“ Die Vorrede zu den Materialien rc. beweiset, wie der ehrwürdige Verf. mit der Literatur grade so fortgeschritten ist, wie es ein wahrhaftes Fortschreiten

ist, nämlich eines Lehrers, der im Christenthum lebt. Und so spricht er da zu dem Leser, nachdem er als die nunmehr tiefer erkannten Lehren von der Sünde, der Rechtfertigung durch den Glauben rc., dem Walten des heil. Gottesgeistes in den Lebenserfahrungen des Christen, von der segensreichen Gemeinschaft der Gläubigen, von der innigen Verschmelzung der Liebe zu Gott mit der Liebe zu Jesu rc. in Erinnrung gebracht: „Wenn ich hierbei ein die Schriftwahrheit vertheidigendes, die Gegner derselben angreifendes Verfahren, einen apologetischen, ja einigemale sogar polemischen Ton angenommen habe, so wolle man dieß doch einem Manne zu gute halten, der in mehr denn 50 Jahren (Ref. kennt diese Zeit! a) durch die Labyrinthe menschlicher Zweifel und widersprechender Meinungen über Religion und Jugendunterricht sich hindurchgerungen, in dem schlichten einfältigen Bibelglauben seine Ruhe gefunden, und es keineswegs überhört hat, welche Stunde es in der Schullehrerwelt der neueren und der neuesten Zeit geschlagen hat, welche Verflachung und Verwässerung der hohen Bibelwahrheit auch in die Schulen eingedrungen ist.“ Daß dieser geweihete und bewährte Lehrer auch unsers G. H. Schubert's Geschichte der Seele, 2te Aufl. 1833., als „ein Buch, das eine Bibliothek ersetzt,“ empfiehlt, ist für ihn selbst ein ehrenvolles Zeugniß. — Ref. bricht hierbei ab; wer dieses Buch gebraucht, wird es gründlicher empfehlen, indem er auch seine Mängel nicht übersieht. Aber darauf muß Ref. noch einen Nachdruck legen, daß der Verf. am Schluß seiner Vorrede auf vier Mängel in religiös-sittlicher Hinsicht aufmerksam macht, „die mit aller Kraft und Liebe angegriffen und besiegt zu werden allgemein auffordern, — nämlich 1) der

a) Refer. wollte so eben das Wort „kennt,“ unterstreichen, da verlangte es aber das folgende Wort, und dann das dritte mit gleichem Recht, und am Ende auch das erste, das ihn selbst bezeichnet.

häufig noch so unzweckmäßige Religionsunterricht der Jugend vom 6ten bis 15ten Jahre, dem die wahrhaft bildende katechetische Kunst fehlt; 2) die Verwilderung der nach dem Confirmandenunterricht entlassenen Jugend, besonders männlichen Geschlechts; 3) der auf Gymnasien zurückgedrängte, nicht durchgreifend genug ertheilte Religionsunterricht; 4) die mangelhafte Organisation der Universitäten in Beziehung auf die theologischen Lehrfächer zur Bildung der Geistlichen, auch übrigens bei der überschätzten Kanzelberedsamkeit." — Daß das erste Gebrechen immer allgemeiner erkannt und daß dem dritten abzuhelfen angefangen werde, wovon schon die oben angezeigten Lehrbücher Beweise liefern, daß das zweite bei dem jetzigen ochlokratischen Drange nach Emancipation der Jugend zwar noch einige Zeit die, zum Theil verschuldete, Klage der Eltern und Vorsteher bleiben, aber doch endlich auch weichen müsse, und daß das vierte, die akademische Bildung der künftigen Geistlichen betreffend, auf mancher Universität bereits gegen das vorige Quinquennium schon nicht mehr so obwalte, und unsere theologischen Facultäten jetzt immer gedeihlicher für die ebenso wissenschaftliche als ins Leben praktisch eingehende Bildung der künftigen Religionslehrer und Seelsorger einwirken — das möge diesem hoch verdienten christlichen Lehrer eine Altersfreude seyn, die seine Arbeit in dem Herrn krönt!

Und so wollen wir denn hoffen! — Die angezeigten Schriften bestärken uns in dieser Hoffnung. Das Christenthum hat unter uns abgenommen, es ist nicht zu leugnen, und die Klage ist allgemein und laut. Aber was ist zu thun? Etwa ins belobte Mittelalter zurückwerfen? den Lauf der Wissenschaften hemmen? In pietistische Formen sich einschließen? oder in dogmatische? — Eins so thöricht als das andere, ja eins immer unchristlicher als das an-

dere! denn wo wäre da der Glaube an den Herrn, der bei den Seinigen bleiben wird bis an der Welt Ende? und wo wäre da das Bekenntniß der Gotteskraft, die sich ewig im Evangelium beweiset? Nein! nur muthig vorwärts in der Wissenschaft, Ihr würdigen jungen Theologen — und Ihr alten, — aber mit geheiligtem Geiste und darum mit Wahrheit und Liebe, selbst im Christenthum stehend, es kräftig zu lehren. — Darum hat der Unterzeichnete mit Freude die obigen Schriften angezeigt, denen der Leser wohl noch manche beifügen kann.

Schwarz.

Anzeige-Blatt.

Im Verlag von Friedrich Perthes ist erschienen:

Mynster (Bischof von Seeland) Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren. 2r. Theil. (Beide Theile vollständig, 3 Thlr.)

Weiße, C. H., Grundzüge der Metaphysik.

Umbreit, Friedr. Wilh. C., christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetzung und Erklärung auserlesener Psalmen. 16 gr.

Tholuck, A. Comment. de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Iudaeorum exercuerit. 8.

Meyerhof, C. Th., histor. kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über die Verfasser der Apostelgeschichte. 1 Thlr. 12 gr.

Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen. Durch Friedrich Hurter. 2 Theile. (Mit Innocenzens Bildniß.)

Dieses Werk ist die Frucht beinahe zwanzigjähriger Arbeit; ein Bruchstück der Geschichte Europa's während zwei Jahrzehenden, in welche sich eine Reihe der denkwürdigsten Ereignisse zusammendrängt, wie nie leicht ein ähnlicher Zeitraum eine solche aufzuweisen hat; Innocenz war auf dem unermeßlichen Schauplatz, der von Island bis an die Ufer des Euphrats, von Palästina's Hügeln bis in die scandinavischen Reiche sich erstreckt, in der vielartigen Mannichfaltigkeit der Begegnisse der Alles verbindende Geist, der Herzschlag, in welchem sich für das gesammte Leben dieses Zeitraumes die Anziehe- und Fliehkraft vereinigt. Der Verfasser hat sich zur Aufgabe gemacht, denselben in jener reinen ethischen Würde darzustellen, in welcher sein ganzes Leben ein Bestreben zeigte: die höchste Idee von der Bedeutung seiner Obliegenheit und deren Anforderungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer vollen Tiefe zu verwirklichen. Deswegen aber, und weil dem Verfasser als leitender

Grundsatz vor Augen schwebte: Geschichte müsse beschrieben, nicht gemacht werden, hielt er es für gedoppelte Pflicht, die Gewissenhaftigkeit, in welcher er sein Werk ausarbeitete, durch treue Beziehung auf die Zeugen hervortreten, bei den merkwürdigsten Wendungen der Dinge aber Innocenzen seine eigenen Ueberzeugungen oder Meinungen aussprechen zu lassen.

Die apostolische Predigt ist zeitgemäß. Ein Wort an Alle, welche Christen seyn wollen, von J. W. Ebel, Diener des göttlichen Worts.

Diese Schrift giebt den Standpunkt, auf welchem die religiösen Gegensätze sich versöhnen, und die Ansprüche unserer gereiften Zeit, der Beruf des Menschen zur Vernunft und zur Freiheit, in den vollen und gerechten Einklang mit dem geoffenbarten Gotteswort gebracht werden. Wer dieselbe lieset, wird mit dankbarer Freude den gesunden Pulsschlag eines christlichen Lebens vernehmen, welches — wo es aufgefaßt wird — neue, des Zieles und des Weges, des Zweckes und der Mittel, sich bewußte Regsamkeit in die Erstarrung bringt. — Freilich muß der Verfasser dem reinen, einfachen und innigen Evangelio Bahn machen wider die einseitige supranaturalistische Richtung, welche, die Anlage zur Freiheit mißachtend, auf das natürliche Unvermögen und Verderben sich stützend, dem Menschen gern alles Vermögen der Mitwirkung für seine Wiederherstellung absprechen möchte. Wider diese Richtung streitet der Verfasser. Er aber streitet zum Frieden; — er ebnet die Bahn, damit Nichts gebrochen und Nichts geschieden werde, was irgend wo und irgend wann in dem einen allgemeinen Einigungs- und Verknüpfungspunkte sich begegnet: — nämlich in dem lautern und wahrhaftigen Willen, zu dienen dem lebendigen Gott und ihn anzubeten im Geist und in der Wahrheit. — Diese Einigung bei allen Zeitgenossen zu bewirken, die Wahrheit suchen, — sie Alle in's Verständniß zu führen darüber, was Gott gibt und fordert, was Er thut und wir thun sollen zu unsrer Zeit: — ist der Zweck dieser Schrift. — Zugleich mit ihr und aus demselben Geiste ist eine Predigtsammlung an's Licht getreten:

Die Treue: Predigten nach dem Bedürfniß der Christengemeinde unserer Zeit, von Dr. Ebel. Königsberg, bei Aug. Wilh. Unzer.

Das Christliche im Plato und in der platonischen Philosophie, entwickelt und hervorgehoben von D. Ackermann.

An einer Schrift, wie die gegenwärtige, hat es in der übrigens so reichen Literatur über Plato bis jetzt gefehlt. Von seiner Geistesverwandtschaft zu dem Christenthum ist zwar im Allgemeinen von jeher sehr viel die Rede gewesen; eine Schrift aber, die sich die Bestimmung seines Verhältnisses zum Christenthum eigends zur Aufgabe gemacht, und wissenschaftlich darzuthun gesucht hätte, worin denn eigentlich die oft behauptete Christlichkeit des Plato bestehe, ist, einige ungenügende Werke früherer Jahrhunderte abgerechnet, noch nicht erschienen. Der Verfasser des genannten Buchs handelt seinen Gegenstand in 2 Haupttheilen ab; der erste Haupttheil gewährt durch eine Zusammenstellung aller einzelnen

christenthumsartigen Gedanken und Lehren des Plato eine mehr äußerliche Ansicht von der Aehnlichkeit seiner Philosophie mit dem Christenthum; der zweite Haupttheil sucht den Leser zu einer tieferen Einsicht in dieß Verwandtschaftsverhältniß zu führen, und läßt ihn das, was beide welthistorische Erscheinungen mit einander gemein haben, aus der Erkenntniß ihres innersten Wesens, ihrer Bildungsgeschichte, und ihrer Bedeutsamkeit für das Menschenleben hervorgehend wahrnehmen. So ergiebt sich in einem bestimmten und umfassenden Begriff, sowohl was am Platonismus und in demselben wahrhaft christlich ist, als auch worin das Christenthum den Platonismus, der Erhabenheit desselben ungeachtet, weit hinter sich zurückläßt; und indem auf diese Weise die Betrachtung des Herrlichsten, was der philosophirende Geist jemals erzeugt hat, nemlich die der platonischen Philosophie, zur Verherrlichung des Christenthums gereicht, dient sie zugleich auch dazu, auf denjenigen Punkt, wo sich das alte Heidenthum propädeutisch an das Christenthum anschließt, und auf die Stellung, welche Philosophie und Christenthum zu allen Zeiten zu einander haben werden, ein helles Licht zu werfen.

In der Weidmann'schen Buchhandlung ist so eben erschienen:

Christliche Predigten

für

denkende Verehrer Jesu.

Gehalten vor der reformirten Gemeinde zu Leipzig

von

Alexander Schweizer.

gr. 8. 1 Rthlr. 12 gr.

„Rec. freut sich, diese Sammlung von Predigten gleich im voraus mit dem Zusatze anzeigen zu können, daß sie unstreitig zu dem Vorzüglichsten zu zählen sind, was dieser üppige Zweig der ascetischen Literatur neuerdings hervorgebracht hat, und wenn der Titelzusatz „für denkende Verehrer Jesu" auf eine bekannte Predigtsammlung eines hochgefeierten Kanzelredners unserer Tage zurückweist, so hat unser Verf. eine Vergleichung mit jenem Koryphäen nicht zu scheuen. Licht und Wärme durchdringen seine Vorträge; die Textesworte werden ausführlich und anschauend erläutert; die heil. Schrift ist zweckmäßig und fleißig benutzt; die Verhältnisse des häuslichen und bürgerlichen Lebens werden durch passende Individualisirungen trefflich berücksichtigt, und die Diction ist einfach und edel u. s. w."

(Repert. d. ges. deutsch. Literat. 1834. III, 5.)

In meinem Verlage erschien so eben:

Die Emancipation der Wissenschaft auf dem Gebiete der Theologie. Eine Lebensfrage für die evangelische Kirche,

von

M. Friedrich Liebe.

gr. 8. 12¾ Bogen. Preis broschirt 1 Thlr.

Leipzig, im Decbr. 1834.

C. H. Reclam.

Bei J. J. Weber in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Freimaurerei

in ihrem Zusammenhang mit den

Religionen der alten Aegypter, der Juden und der Christen.

Nach dem Französischen des

F. M. K. de S*.**

Für denkende Geschichtsfreunde

frei bearbeitet und mit Anmerkungen begleitet

von R. S. Acerrellos.

4 Bände in 8. Mit Atlas, Embleme und wichtige Documente enthaltend. Pränumerationspreis 6 Thlr.

☞ Ausführliche Prospecte dieses Werkes sind in allen Buchhandlungen gratis zu haben.

Erschienen und versandt ist:

Zeitschrift für die historische Theologie, in Verbindung mit der historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig herausgegeben von Dr. Chr. Fr. Illgen. gr. 8. geh. Bd. V. Stück 1. 1 Thlr. 12 gr.

Inhalt: 1) Merkwürdige Stelle aus den Religionsschriften der alten Parsen, erklärt von Dr. G. Seyffarth. — 2) Der Arianismus in seiner weiteren Entwickelung. Dargestellt von Dr. L. Lange. — 3) Ueber die Gründung und Entwickelung der neueuropäischen Staaten im Mittelalter, besonders durch das Christenthum. Von Dr. H. Royaards. Aus dem Holländ. übersetzt von G. Kinkel. — 4) Hexaëmeri Andreae Sunonis Di-

stinctio decima. Curante Dr. P. C. Kierkegaard. — 5) Einige alte lateinische Gedichte auf Johann Hufs, Hieronymus von Prag und Johann Ziska. Mitgetheilt von M. C. A. Pescheck. — 6) Eine Predigt von Johannes Bugenhagen, im Kloster Belbuck gehalten. Aus dem Originale mitgetheilt von Dr. C. E. Förstemann. — 7) Die erste Quelle zur Geschichte Adolph Clarenbachs. Von Dr. G. Mohnicke. — 8) Ueber die Perioden einer Specialgeschichte der Hannoverschen Landeskirche. Von Dr. F. W. Rettberg.

Die früher erschienenen 4 Bände oder 8 Stücke dieser Zeitschrift erlasse ich zusammengenommen für 8 Thlr. netto, jedes einzelne dieser Stücke für 1 Thlr. netto.

Leipzig, d. 31. Januar 1835.

Joh. Ambr. Barth.

So eben ist erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Ueber

Schleiermacher's Glaubenslehre

mit Beziehung auf

die Reden über die Religion

von

Heinrich Schmid,

Professor der Philosophie in Heidelberg.

Gr. 8. Auf gutem Druckpapier. 1 Thlr. 12 gl.

Leipzig, im Februar 1835.

F. A. Brockhaus.

So eben ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Groth, F. E., Predigt zur Feier des 18. Octobers, über das Evangelium am 21. Sonntage nach Trinitatis 1834 gehalten zu Damshagen im Großherzogthume Mecklenburg-Schwerin. 1¼ Bogen. 2 ggl.

Diese Predigt erscheint als Probe einer demnächst zu veranstaltenden Predigt-Sammlung, weßhalb wir dieselbe den Herren Geistlichen ganz besonders empfehlen.

H. Schmidt's u. Rossel's Rathsbuchhandlung zu Wismar.

In der Weidmann'schen Buchhandlung in Leipzig ist erschienen:

Vorlesungen

über

Wesen und Geschichte der Reformation

in Deutschland und der Schweiz

mit steter Beziehung auf die Richtungen unserer Zeit.

Von

Dr. K. R. Hagenbach,

Professor der Theologie in Basel.

2 Bde. gr. 8. 2 Thlr. 12 gl.

„Diese Schrift ist reich an Gedanken und an Tiefe in der Auffassung der historischen Momente. Mit wahrem Interesse folgt man dem Verfasser in seinem Aufbauen, Verknüpfen und Anwenden des historischen Stoffes; nicht bloß der Verstand wird angezogen, auch das Herz fühlt sich erregt, denn der gemüthliche Sinn des Verfs. thut wohl, indem der belebende Hauch einer gesunden Religiosität diese Vorlesungen durchweht. Uebrigens ist dieses Buch zwar für das größere Publicum geschrieben und entbehrt einer streng wissenschaftlichen Form; aber Selbstständigkeit im Urtheil, eigene Anschauung der Quellen und eine tiefe Einsicht in das Wesen des Mittelalters und in den Geist der Reformation vermißt man nirgends. Die Darstellung ist anziehend, lebendig, oft hochpoetisch u. s. w."

(Jen. Allg. Literatur-Zeitung 1835. Nr. 10.)

In der Funke'schen Buchhandlung ist erschienen:

Dr. M. Luther's

Bibelübersetzung

in ihrem Verhältniß

zu dem Bedürfnisse unserer Zeit.

Ein Beitrag zur würdigen Feier des dreihundertjährigen Jubiläums ihrer Erscheinung, von J. W. Grashof, evang. Divisionsprediger in Köln. gr. 8. Preis 12 ggl.

Bei mir ist erschienen:

Klaiber, B. C., Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs. VII. Band, 1. u. 2. Heft. Preis für jedes Heft 1 fl. 30 kr. oder 20 gl.

Inhalt des ersten Hefts:

1) Ueber die Ehe, eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung von Repetent Dr. Chr. Märcklin. (Beschlufs.)
2) Ueber die Abfassungszeit der Briefe an die Thessalonicher. Von Dr. Schneckenburger.
3) Ueber den Zusammenhang der Geschichte und Religion, nebst einem Rückblick auf Herodot's religiöse Weltansicht. Einladungs-Schrift zu den öffentlichen Herbstprüfungen des Gymnasiums in Ellwangen, von Christ. Eidenbenz, Professor und Stadtpfarrer.

Inhalt des zweiten Hefts:

Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung. Ein Versuch von dem Herausgeber.

Stuttgart, im April 1835.

C. W. Löflund.

An die Herren Prediger Deutschlands.

In meinem Verlage erscheint:

Prediger-Zeitung, praktische. Als Beiblatt zur allgemeinen Kirchen-Zeitung. Herausgegeben von Dr. F. W. Lommler. VII. Jahrgang. 1835. Preis des ganzen Jahrgangs von 104 Nummern 4 Thlr. Sächs. od. 7 fl. 12 kr.

Die praktische Prediger-Zeitung schließt, wie schon ihre Benennung anzeigt, alles Theoretische aus und beschäftigt sich allein mit dem, was der Geistliche in seinem Amte und Leben unmittelbar braucht, was ihn für das Reden und für sein sonstiges Benehmen auf der Kanzel, am Altare, am Taufsteine, im Beichtstuhle, an Krankenbetten und an Gräbern, so wie in den Verhältnissen zu seinen Oberen, seinen Gemeinden oder deren einzelnen Ständen und Gliedern berathen und seine dahin einschlagenden Arbeiten erleichtern kann. Zu dem Ende werden in ihr die praktischen Disciplinen, die Homiletik, die Liturgik, die Katechetik, die Pastoraltheologie u. s. w. auf die zeitgemäßeste Weise, jedoch stets nach wissenschaftlichen Principien, bearbeitet werden.

Man wird nach dem hier Angedeuteten leicht ermessen können, wie wichtig und interessant die Prediger-Zeitung für jeden praktischen Theologen seyn muß. Möge ihr deßhalb die wohlverdiente Aufnahme zu Theil werden und sie von jetzt an in allen theologischen Lesezirkeln, in welchen die allgemeine Kirchen-Zeitung, an welche sie sich als Beiblatt anschließt, die theologischen Studien und Kritiken, Röhr's Prediger-Bibliothek u. a. gelesen werden, einen Platz finden. Die Redaction wird stets für gediegenen Inhalt und die unterzeichnete Verlagshandlung für guten Druck und schnelle Lieferung Sorge tragen.

Alle soliden Buchhandlungen Deutschlands nehmen Bestellungen an.

Neustadt a. d. O., den 15. Febr. 1835.

J. K. G. Wagner.

Ankündigung
eines doppelten Jahrgangs
Predigt-Entwürfe
über freie Texte,
von
M. Gottlob Eusebius Fischer,
Superintendenten zu Sangerhausen.

Als mir der Antrag gemacht ward, Predigt-Entwürfe über freie Texte zu liefern, glaubte ich, daß wir der homiletischen Hülfsmittel bereits zu viele hätten. Indessen mußte ich doch zugeben, daß die meisten derselben sich auf die Pericopen beschränkten, und daß jetzt von vielen Geistlichen vorgezogen werde, über freie Texte zu predigen, wie ich selbst in den letzten Jahren gethan habe. Wenn ich nun mich entschlossen habe, den Antrag anzunehmen, so will ich jedoch nicht meine Amtsbrüder mit großen Massen beschweren, sondern nur einen sehr mäßigen Band liefern, in welchem für jeden Sonn- und Festtag des Jahres zwei Entwürfe über freie Texte enthalten sein werden. Um den Ankauf dieses Bandes noch mehr zu erleichtern, soll er in 2 Hälften erscheinen, deren erste die Entwürfe auf die Zeit vom 1. Adventsonntag bis Pfingsten enthalten wird.

M. Gottlob Eusebius Fischer,
Superintendent zu Sangerhausen.

Die erste Hälfte dieser Predigt-Entwürfe wird zu Michael, die zweite am Schluß dieses Jahres erscheinen. Beide Bändchen werden im Subscriptionspreis 1 Rthlr. — 1 Fl. 48 Xr. Rhein. kosten, und der spätere Ladenpreis wird auf 1 Rthlr. 8 Gr. — 1 Rthlr. 10 sgr. 2 Fl. 24 Xr. Rhein. gestellt werden. Mit Ende August dieses Jahres tritt der Ladenpreis ein.

☞ Subscribentensammler erhalten in jeder Buchhandlung das 7te Exemplar gratis.

Eisleben im Januar 1835.

Georg Reichardt.

Subscriptions-Anzeige.

„Betrachtungen über die Hauptstücke der evangelischen Lehre, nach der Folge des kleinen Katechismus Lutheri, zunächst für die häusliche Erbauung bestimmt."

Der Katechismus — darunter nemlich die von den evangelischen Christen aller Zeiten dafür angesehenen Hauptstücke der christlichen Lehre verstanden — als der kernhafte Auszug des wesentlichsten Inhalts der heiligen Schrift, ist nicht blos Kinderbuch, sondern auch, seiner ursprünglichen Bestimmung gemäß, christliches Familienbuch. Indem

nemlich der Kinderwelt nicht blos in der Schule — noch besser zuvor im Haus — daraus die erste Milch dargeboten wird, soll und kann diese Beschäftigung mit der Kinderwelt auch dazu dienen, daß Eltern und erwachsene Glieder der Familie immer mehr sich erbauen und zunehmen in der Erkenntniß von dem, und im Glauben an den, der das Haupt ist, Christus.

Solcher Gebrauch des Katechismus für die Erwachsenen und die Kinder zugleich ist auch in den dem christlichen Glauben förderlichsten Zeiten unserer Kirche besonders im Gange gewesen, und nur in dem letztvergangenen Jahrhundert scheint er wieder etwas außer Gewohnheit gekommen zu seyn, wie auch früher schon es ganze Zeitläufte der Fall gewesen.

Und so scheint es auch in unserer Zeit wohl gethan, den Inhalt des christlichen Katechismus wieder in allen Ständen zum lebendigsten Bewußtseyn zu bringen. Dazu sollen auch die beabsichtigten Betrachtungen unter Gottes Segen beitragen, und zwar zunächst im häuslichen Kreise, so daß der Jugend Ehrfurcht und Achtung mit der ersten Erkenntniß unserer Christenlehre eingeflößt und in diesen gesegneten Bemühungen der Eltern und Erwachsenen für die Jugend, zugleich auch für diese die Gelegenheit wahrgenommen werde, sich in den hauptsächlichsten Christenlehren zu stärken, zu befestigen — zu erbauen.

Nur noch so viel, um doch einigermaßen den Geist dieser Betrachtungen zu bezeichnen: sie erkennen, wie es auch der Geschichte gemäß ist, den Katechismus in der Lutherischen Form als den altchristkirchlichen Katechismus an, den in seinen stehenden Grundzügen ein Geschlecht von dem andern übernehmen und als dauerndes Gemeingut der christlichen Kirche den zukünftigen Geschlechtern gewissenhaft übergeben soll, den auch Luther als ein solches Gemeingut der Kirche nur aufgenommen und für dessen Erhaltung er gewissenhaft Sorge getragen hat, indem er ihn nicht blos auf eine sehr schickliche Weise durch den Zusatz der Hauptstücke von den Sacramenten vermehrte, sondern auf eine meisterhafte und der Kirche sehr förderliche Weise mit Erklärungen bereicherte. Wenn die Hauptstücke der evangelischen Lehre „nach der Folge des kleinen Katechismus Lutheri" betrachtet werden sollen, so ist zunächst nur die Folge, die Stellung der feststehenden Theile in der Ordnung dieses Katechismi, und nicht die lutherische Erklärung gemeint, jedoch wird und soll auch von dieser, wo es wohl gethan zu seyn scheint, gewissenhafter Gebrauch gemacht werden. Dagegen hoffen die Betrachtungen von der innigen und freien, freudigen Uebereinstimmung der christlichen Ueberzeugungen des Verfassers mit dem in der Augsburgischen Confession und deren Apologie ausgesprochenen Geiste seiner evangelischen Kirche offenes, unwillkürliches Bekenntniß abzulegen, ohne jedoch die wahren seit den Zeiten der Reformation gemachten Fortschritte der Bibelforschung zu verleugnen. Gerade durch diese Eigenschaften hoffen die Betrachtungen zur Erbauung und Befestigung christlicher Ueberzeugungen und dadurch zugleich zur Auflösung der vielen und weit verbreiteten Mißverständnisse über unsere Kirchenlehre und der vielen meist auf Unkenntniß derselben beruhenden Vorurtheile dagegen, also zur lebendigeren Einigung der Mitglieder unserer Kirche in den dieser wesentlichen Glaubenssätzen, welche gewiß die Kraft des Evangeliums nimmer verleugnen, redlich mitzuwirken. Ob in solchem Geiste die Betrachtungen bei sonstigem Ge-

lingen auch Verständigung und Glaubenseinheit unter den evangelisch Gesinnten aller christlichen Confessionen zu befördern im Stande sind, wie ihr Verf. auch dieser großen unserer Zeit unverkennbar angehörigen Aufgabe — aber nur auf dem bezeichneten Wege — entsprochen haben möchte, wird und mag der Erfolg beweisen. Die Bearbeitung soll übrigens, in einem ruhigen betrachtenden Tone gehalten, so viel Erklärung der heil. Schrift und ihrer wichtigsten Stellen als möglich aufnehmen und sich ferner der Nachweisung des innern Zusammenhangs der christlichen Lehrstücke im Ganzen und in ihren einzelnen Theilen auf eine hoffentlich der Natur der Lehrstücke selbst entsprechende und eben deßhalb ungesuchte Weise befleißigen.

Mit diesen allgemeinen Andeutungen über den Geist und Gehalt der „Betrachtungen" sey es genug. Hast du nun, lieber Leser und liebe Leserin, Lust zu unterzeichnen, so macht man die folgenden Bedingungen:

Vor der Hand wollen wir uns nur auf 1 Band mit einander einlassen, der das erste Hauptstück von den 10 Geboten enthalten soll und in wenigen Monaten vollendet seyn kann, während der zweite und letzte Band, die übrigen Hauptstücke enthaltend, so Gott Leben, Gesundheit und Kräfte verleiht, auch in Jahresfrist hervortreten wird. Der erste Band nun, der auch ein Ganzes für sich bilden soll, mit dem eignen Titel „Betrachtungen über die 10 Gebote" soll ungefähr 33 Betrachtungen auf 21—24 Bogen enthalten. Den Bogen sollst Du mit 5 kr. bezahlen, so daß Dir dieser erste Band auf 1 fl. 45 kr. (1 Thaler Preuß.) — 2 fl. zu stehen kommt. Der Band soll den Subscribenten in 3 Heftlieferungen in farbigem Umschlage ausgegeben werden, so daß Du eine jede mit 35 kr. (10 Sgl.) zu bezahlen hast, wofern nicht die dritte und letzte Lieferung, um ein paar Bogen vermehrt, dem gemäß auch im Preis, der Bogen zu 5 kr., erhöhet werden muß. Du machst Dich mit dieser Subscription nur für den einen Band verbindlich. Sobald 300 Exemplare und dadurch die Druckkosten gedeckt sind, soll der Druck beginnen und rasch fortgesetzt werden. Unterzeichnete, Verfasser und Verlagsbuchhandlung, nehmen Bestellungen in portofreien Zusendungen an. Im Januar 1835.

E. von Teubern, Pfarrer zu Waltershausen in Baiern.

Joh. Adam Stein, Buchhändler in Nürnberg.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an den Universitäten zu Halle und Heidelberg.

Jahrgang 1835 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1835.

Digitized by Google

Abhandlungen.

1.

Vorlesung
zum
Gedächtnisse Schleiermacher's,
gehalten den 12. Februar 1835 vor mehreren Docenten und den Studirenden der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn.

Von

Dr. K. H. Sack.

Indem ich vor dieser edlen Versammlung, vor Ihnen, verehrte Amtsgenossen, vor Ihnen, theure Kommilitonen, beginne, zum Gedächtnisse des Mannes zu reden, der heute vor einem Jahre der Wissenschaft, der Kirche, dem Vaterlande, uns Allen, entnommen wurde, bin ich mir eines reinen Wollens bewußt, welches auch in schwierigen Unternehmungen an sich schon Muth und Kraft gibt. Nicht zwar kann es mein Vorsatz seyn, das ganze und große Verdienst Schleiermacher's auf eine ersprießliche und dieser Versammlung würdige Weise darzustellen. Dazu reichen meine Kräfte weder an sich, noch für diese Stunde aus, und es muß dieß mehr als die vereinte Aufgabe einer größeren Anzahl von Freunden und Verehrern des Dahingeschiedenen angesehen werden, welche unter dem erneuerten Studium seiner Werke, unter dem vertrauenden Austausche mannichfaltiger Auffassungen seiner Eigen-

thümlichkeiten, allmählich und gemeinsam sich vollzieht. Mir zugewiesen sehe ich nur das an, daß ich eine Seite seines Wesens, und freilich eine so wichtige, daß auch die anderen sich darin gleichsam abspiegeln und unter ihren Gesichtspunct bringen lassen, also darstelle, wie mein besonderer, beschränkterer Standpunct, verbunden mit Anschauungen und Erinnerungen aus der jugendlich-glücklichsten Zeit meines Lebens, mir es an die Hand gibt oder in das Herz gelegt hat. So darf ich, ohne die Grenze meines Berufs zu überschreiten, hoffen, einen Theil der Mißverständnisse und Unklarheiten hinwegzunehmen, welche für manchen jüngeren Zeitgenossen auf dem Geistesbilde des großen Entschlafenen (warum sollten wir es verhehlen?) immer noch ruhen; und indem ich offen und furchtlos vor einem großen Kreise das ergänze, was ich hin und wieder einem kleineren anvertraut, möchte ich gern dem Todestage des schmerzlich Entbehrten einen Charakter von Weihe und Anerkennung mittheilen, welcher freilich nur entlehnt seyn kann von dem, was der Werth des Mannes, und zugleich die Huld des Höchsten in seinem Leben schon auf uns gewirkt hat.

Davon wünsche ich zu reden, wie sich in Schleiermacher das theologische und das kirchliche Interesse zu einander verhalten, eine Frage, deren Beantwortung Licht werfen möchte auf eine Reihe der eigenthümlichsten Thätigkeiten und auf ein Gebiet der ursprünglichsten Ansichten, die wir in unserem Lehrer wahrgenommen.

Daß Beides, das theologische und das kirchliche Interesse, in ihm nicht nur vorhanden, sondern innig verbunden und sich auf einander beziehend war, werden auch diejenigen zugeben, denen die Art des letzten mehr verborgen ist. Woher sonst, ohne theologisches Interesse, dieser mächtige Einfluß auf die Neugestaltung einer organisch verbundenen Wissenschaft innerhalb der Kirche? Woher, ohne kirchliches Interesse, diese lange, treue Amtsführung im Dienste einer Gemeine nicht nur, sondern diese freudige Mitwirkung

zu Allem, was eine lebendigere Gemeinschaft und Wechselwirkung zwischen den Genossen der Kirche zu versprechen schien? Ich gedenke daran, wie er, bei einem vor Jahren Statt findenden Versuche synodalischer Vereinigung in Berlin, als erwählter Präses beauftragt mit der Zusammenberufung der Synodalen, mir halbscherzend klagte, daß seine Hände müde seyen vom Schreiben der Briefe, die zur gehörigen Form der Versammlung gehörten. Dergleichen selbst war er fähig für das kirchliche Leben zu übernehmen. Aber die Art, wie ihm dieß zusammenhing mit seiner theologischen Anschauung, ist deßhalb schwieriger zu erkennen, weil sie eine sehr abweichende war von der Weise, in welcher die Geschichte uns häufig die Vereinigung theologischen und kirchlichen Wirkens vor Augen stellt.

Es war zuvörderst beiderlei Richtung bei Schleiermacher nicht so vereinigt, daß die Theologie ihm etwa das Mittel gewesen wäre, ein bestimmtes Kirchensystem zu vertheidigen, zu stützen, zu erhalten. Ein theologisches Interesse dieser Art ist nicht nothwendig ein unreines und unwahres. Vielmehr nach den beiden hier möglichen Seiten hin, nach der der Liebe zu einer Sinnesart und nach der der Achtung vor einem Gesetze, kann diese Richtung lobenswerth seyn. Fühlt jemand lebendig, daß ein gewisses kirchliches Ganzes ihm und einer großen Menge seiner Mitchristen zu wahrer Erbauung und heilsamer Stütze gereicht: wie sollte nicht von dieser Liebe aus auch eine wissenschaftliche Richtung entstehen, welche sich bestrebt, vermittelst Ideen und Kenntnissen dieses kirchliche Leben zu vertheidigen und zu stützen? Und wenn jemand, durch eine mehr gesetzliche Ansicht der Dinge auch im Kirchlichen wenigstens stark mitbestimmt, das bestehende Kirchensystem, dem er angehört, als eine Verfassung ansieht, die aufrecht zu halten sein Beruf und Eid, seine Eigenschaft als Christ und als Bürger gleich entscheidend ihm auferlegt: so kann es immer noch etwas Edles seyn, daß er dieß nicht auf äußerlich herrschende oder dienende Weise,

sondern durch Hinrichtung von Kenntnissen und Wissenschaften auf die Befestigung des kirchlichen Gesetzes als solchen auszuführen sucht. Aber so war es nicht bei Schleiermacher, denn das kirchliche Leben erschien ihm theils fast gar nicht als Gesetz, theils so sehr als ein werdendes, ein durch die Thätigkeit der Wissenden selbst mit werdendes, daß es ihm unmöglich gewesen wäre zu sagen, was er, auf theologische Weise, hätte aufrecht halten können und sollen.

Auch nicht auf die entgegengesetzte Weise berührten sich Theologie und Kirche in seinem Geist und Gemüthe, daß es ihn gedrungen hätte, eine theologisch gewonnene Ueberzeugung und Ansicht in der Kirche zu verbreiten und geltend zu machen auch in untheologischer, populärer Form. Auch ein solches Bestreben ist nicht schlechthin verwerflich. Denn warum sollte nicht der Gelehrte sich des religiösen Grundes und Gehaltes irgend eines der von ihm gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse so lebendig bewußt seyn, daß er von diesem Ergebnisse aus eine kirchliche Thätigkeit anfinge, in welcher er sich redlich und liebend-eifrig bemüht, das ihm Klargewordene den christlichen Gemeinen und ihren Gliedern mitzutheilen? Und auch diese Verknüpfung läßt sich wieder entweder mehr als von eigentlich gelehrter Forschung, oder mehr von einer vor Schwärmerei bewahrten theosophisch-biblischen Anschauung ausgehend denken; im ersten Falle wird sie leicht etwas Abstractes annehmen, im zweiten wird sie sich vor Willkür und unruhigem Aufdrängen eigener Meinungen zu hüten haben. Aber man kann doch nicht sagen, daß solche theologisch-kirchliche Thätigkeit an sich unerlaubt und schädlich sey, und wir würden Männer, wie Calixtus, Mosheim und Reinhard auf der einen Seite, und so manche edlere Stifter von Parteien auf der anderen ihrem kirchlichen Wirken nach nicht gehörig anerkennen, wenn wir einen solchen Einfluß des Forschens in's praktische Wirken an sich mißbilligen wollten. Doch war es nicht

also bei Schleiermacher, denn er besaß die Theologie so wenig vor und außer seinem kirchlichen Leben, daß sie ihm auch nicht das Veranlassende zum Beginne seines kirchlichen Wirkens werden konnte.

So eigenthümlich, so sehr die Aeußerung einer ursprünglichen inneren Einheit war vielmehr die Vereinigung der theologischen und kirchlichen Gesinnung in Schleiermacher, daß wir bemerken können, wie für den ersten und den weniger eindringenden Blick vielmehr ein Auseinandergehen des einen vor dem anderen sich kund zu thun schien. Beobachtete man ihn in rein-wissenschaftlichen Thätigkeiten, die theologischen mit eingeschlossen: so schien es oftmals, als sey die Kirche für ihn nicht da, als komme es ihm so einzig auf die Betrachtung und Anschauung an, auf die Construction eines Verhältnisses, auf die Untersuchung eines Factums, daß es ihm um nichts weniger als um Bildung der künftigen Diener der Kirche zu thun sey. Aber auch auf der anderen Seite wurde im unmittelbar kirchlichen Wirken die Theologie von ihm oft, wie es scheinen konnte, gänzlich bei Seite gelegt. Sey es, daß er von einer das Leben der Gemeine bewegenden Stimmung ausging, oder daß er die Thatsache der Gemeinschaft mit dem Erlöser auf eine überwiegend gefühlsmäßige Weise voraussetzte, oder daß er ein Lied auswählte, was, abgesehen von der Tiefe des christlichen Gefühls, was es aussprach, an keinen Fortschritt der Theologie erinnerte: meist fanden diejenigen sich getäuscht, die in dem Prediger, in dem Verwalter des Gottesdienstes und kirchlicher Handlungen sogleich auch den Theologen erkennen und von ihm als solchem lernen wollten. Und mit Recht, denn es war seiner Natur gemäß eine große und weitgreifende Scheidung der Gebiete, deren Zweck von der einen Seite Reinhaltung und von der anderen Förderung einer inneren Vereinigung war.

Bemühen wir uns zuerst die Art in's Auge zu fassen, wie sein kirchliches Leben und Bewußtseyn auf seine theo-

logische Thätigkeit wirkte: so scheint mir das Nächste, was sich unserer Anerkennung darbietet, die furchtlose, tüchtige und fröhliche Art zu seyn, mit der er die Wissenschaft trieb, ihre Mühen übernahm, ihre Gefahren nicht scheute. Mag ein hoher Grad dieser Kräfte und Tugenden sich auf eine gewisse Weise auch aus Quellen erzeugen, die mit dem christlichen Glauben und der kirchlichen Gemeinschaft nichts zu thun haben: bei Schleiermacher war es zuversichtlich anders. Die Furchtlosigkeit, mit welcher er die Idee Gottes dessen zu entkleiden strebte, was ihm nur anthropopathische Beschränkung zu seyn schien, die Kühnheit, mit der er kritische Fragen über Theile des Kanons behandelte, der Muth, mit welchem er das Wesen der Religion von der Wissenschaft und der Praxis zu trennen suchte: wenigstens mit entstand ihm alles dieß aus der freudigen, christlichen Zuversicht, er habe den Kern von allem diesem in der Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und den Seinigen, er habe die wahre Lehre, indem er das wahre Leben in der Liebe in sich trage, er habe Gott, indem er vermittelst Christi in der Gemeinschaft des Geistes bleibe. Und diese Tüchtigkeit in Bezug auf die Erfüllung seiner akademischen Pflichten, diese Hingebung an seinen wissenschaftlichen Beruf, sie kam nicht allein aus der Pflichttreue des Bürgers, aus dem Ehrgefühl und der Willensstärke des Mannes; sie kam aus diesem Allem, in sofern das christliche Gemeingefühl ihm sagte: Auch diese Arbeiten und Mühen, auch diese Vorträge und Schriften sind mit aufgenommen in den Bau des großen religiösen Gemeinlebens, das unter Christus steht, und aus welchem auch dir deine freudigsten Kräfte keimen. Offenbarte sich nicht dieser Ursprung seiner Arbeitsamkeit und seines Pflichteifers in der fröhlichen und freundlichen Weise, mit welcher er auch die Jüngeren dann besonders in seine Gemeinschaft zog, wenn er den Kern eines religiösen Lebens in ihnen anerkannte, wenn er es fühlte, daß ein brüderlicher Zug

des Einen Geistes des Glaubens und der Liebe die Abstände der Jahre und der Bildung zwischen ihm und ihnen ausglich. O möchten wir Alle es uns zu erneuerter Zuversicht gereichen lassen, daß die Kraft der wissenschaftlichen Arbeit nirgend fröhlicher gedeiht, als wo das Auge des Geistes und der Trieb des Herzens den Inbegriff des Lebens gefunden hat.

Das zweite, große Moment des Einflusses seiner kirchlichen Gesinnung auf seine theologische Bedeutsamkeit scheint mir darin zu liegen, daß er der Theologie die positive Grundlage und Gestalt durch Beziehung auf die kirchliche Gemeinschaft großartig vindizirte. Sie hatte ihr immer gehört, und er konnte sie ihr nicht im eigentlichen Sinne geben. Aber er konnte der Zeit, welche die Theologie einerseits auf flache Weise zur Popularphilosophie zu rationalisiren suchte, andererseits sie in ein Aggregat gelehrter und praktischer Kenntnisse ohne wissenschaftlichen Charakter aufzulösen drohte, auf keine kräftigere Weise das Positive in seinem Unterschiede von dem Empirischen auf der einen, und in seinem Verhältnisse zu dem Apriorischen auf der anderen Seite klar machen, als dadurch, daß er es als Beziehung auf die Kirche als von der Wissenschaft unabhängige Lebensgemeinschaft hinstellte. Mit dieser einzigen Idee ist unendlich viel gegeben und gewonnen. Denn mit der Anerkennung der kirchlichen Gemeinschaft, als der Grundlage der Theologie, ist nothwendig zugleich das Wort Gottes als Lebensquell der kirchlichen Gemeinschaft anerkannt; und gesetzt auch, Schleiermacher selbst hätte diesen Regreß nicht in dem Grade anerkannt, als es seyn muß: so wurde er doch für Unzählige der Urheber eines Findens des göttlichen Wortes in der Kirche. Indem aber die kirchliche Gemeinschaft als das lebendige Ganze betrachtet wird, um dessenwillen die Theologie ausgebildet werden soll, wird es klar, daß sowohl speculative als empirische Elemente, nur gebunden durch den

gemeinsamen Charakter des auf die Thatsache des kirchlichen Lebens gebauten Positiven hier zu Tage gefördert und entwickelt werden müssen; und indem sich auf diesem realen Grund und Boden die uralte Würde und Fülle der Theologie wieder darstellen konnte, enthüllte sich aus dem gesunden Kerne des Ganzen nun erst eine praktische Theologie als dritter Theil des Ganzen, in welchem sich das an sich nicht rein Praktische des übrigen Positiven wiederum spiegelt, und welches mehr zu seyn den Muth hat als ein Aggregat von Bemerkungen und Erfahrungen, die, wie schätzenswerth an ihrer Stelle und in ihrer Beziehung, den Charakter der Wissenschaft nicht an sich tragen. Und diese große schöne Erneuerung der echten Form und des bestimmten Charakters unserer Wissenschaft, war sie nicht großentheils die Frucht von seiner lebendigen Erfahrung von dem wirklichen Seyn und Leben der Kirche, war sie nicht hervorgegangen aus der Sehnsucht, der Gemeinschaft, als deren Haupt er den Erlöser verehrte, gründliche Belehrung und klares Selbstverständniß zur Erhöhung ihres Lebens zu sichern?

Zu der Art, wie das kirchliche Interesse seinem wissenschaftlich-theologischen einen Impuls gab, dürfen wir endlich auch den Muth und Geist rechnen, mit welchem Schleiermacher in wichtigen Augenblicken das Wesen und die Gültigkeit der Religion und Kirche vor der Welt, und namentlich der Welt der Wissenschaft vertheidigte, indem er sich dazu mehr oder minder wissenschaftlicher Waffen und Mittel bediente. Ist sein früheстes mehr rednerisch-philosophisches Werk, in welchem er der Religion neben Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst ihr eigenthümliches Gebiet in kühner und kräftiger Weise zu sichern trachtete, nicht ganz hieher zu rechnen, weil es mehr aus einem allgemein religiös-literarischen Standpuncte seines Urhebers hervorgegangen ist, als eine Vertheidigung der christlichen Religion und Kirche bezweckt: so läßt sich doch auch

Entstehung und Charakter dieses Werks nur aus einem Eindrucke von der im Christenthum offenbar gewordenen tiefen Gemeinschaft der Gemüther erklären, aus jener geistigen Musik gleichsam, von der er sagt, daß die Religion sie in ihren Geweiheten neben dem Geräusche der irdischen Bestrebungen unaufhörlich vernehmen lasse. Was aber war es anders als inniges Interesse für das der christlichen und der evangelischen Kirche zu sichernde und anzueignende Gebiet geordneter, kräftiger und ruhiger Bewegung, wenn er das Verhältniß des ius circa sacra zu dem ius sacrorum von dem einmal genommenen Standpuncte wenigstens mit einer dem Juristen selbst beneidenswerthen Gewandtheit und Folgerichtigkeit entwickelte, wenn er vorsehend und gleichsam geburtshelfend, abwehrend und berathend, warnend und ermuthigend jedem neuen wichtigen Ereignisse des kirchlichen Lebens schriftstellerisch zur Seite ging, und so den in ihm selbst lebendigen Sinn Anderen mitzutheilen suchte. In diesem Sinne wollte er und förderte er die Union, und selbst diejenigen, welche seinen Standpunct in dieser großen und reinen Angelegenheit nicht völlig zu theilen vermögen, sollten es nicht schwer finden, die Reinheit und Lebendigkeit seiner Absicht dabei anzuerkennen. Nehmen wir dazu, wie es im geselligen Verkehr, vorzüglich dem mit Gelehrten, ihm gegeben war, durch Reden und Schweigen, durch Waffen, die wenigstens durch die Kraft seiner Wissenschaftlichkeit geschärft waren, den sich hervordrängenden Unglauben, die selbstgefällige Flachheit, die vornehme Gleichmachung des Verschiedenartigen in ihre Schranken zurückzuweisen: so haben wir das vollständigere Bild dessen, der besser als hundert Andere wußte, daß der Glaube nicht jedermann's Ding ist, und daß er zu heilig ist, um dem Geringsten aufgenöthigt zu werden, der aber der Rede zu gebrauchen wußte, wo es galt.

Müssen wir den Einfluß von Schleiermacher's kirch-

licher Gesinnung auf seine Theologie zurückblickend im Allgemeinen darin erkennen, daß er die Gemeinschaft der Kirche als des geistig-realen Leibes Christi so lebendig in sich trug, daß er es im höchsten Sinne der Mühe werth hielt, auf der einen Seite die Wissenschaft zu dem inneren Ausbau des erkennenden Lebens der Kirche zu verwenden, und auf der anderen Seite die Wissenschaft des religiösen Lebens durch strenge Form von der übrigen zu scheiden, wie nun ihm einmal Religion sich von Philosophie und von Kunst, ja in gewissem Sinne von Sittlichkeit schied: so wird es uns jetzt leichter werden, den Einfluß seines so gewonnenen und gewordenen theologischen Wissens auf sein kirchliches Leben und Wirken darzustellen. Auch hier finden wir die Auseinanderhaltung der Gebiete, das im höheren Sinne Kritische, wieder, welches zum natürlichen Wesen seines Geistes gehörte; allein da er sich doch in der Kirche auf dem Gebiete des realen Lebens befand, in welchem die innere religiöse Einheit seines Gemüths sich auszusprechen gedrungen ward: so finden wir die Wissenschaft im Allgemeinen (denn welcher Vortrefflichste überschreitet die Grenze nicht zuweilen, welche Gott und Natur ihm gesteckt?) hier nur wirksam, das der kirchlichen Gemeinschaft Fremde von ihr abzuwehren, und den Act der Vereinigung des Mannichfaltigen, welchen die Liebe allein zu vollziehen vermag, auf die besonnenste und geistigste Weise auszuführen.

Beachten wir hier zuvörderst die Ausscheidung dessen aus den von dem Diener und Leiter der Kirche anzuwendenden Mitteln, was die Wissenschaft ihm als falsch und fremdartig dargethan hatte: so ist es seine strenge Abwehr des Unexegetischen, des Unprotestantischen und des Unhomiletischen, was sich uns hier vor Augen stellt.

Unexegetisch für ihn kann natürlich in diesem Sinne nicht das genannt werden, was er etwa, nach menschlicher Unvollkommenheit, nicht richtig ausgelegt haben möch-

te, denn waren hier Fehler, so lagen sie auf einem anderen Gebiete. Sondern unter dem Unexegetischen verstehe ich hier das ganze Gebiet willkürlich in die Schrift hineingelegter, aus metaphysischem oder theosophischem Gebiete mit der Schrift verbundener Vorstellungen. Begegnete ihm etwa Verwandtes in Ansehung des politisch-ethischen Gebiets, so war es gewiß wider Willen, und deßhalb, weil es ihm ganz im Texte zu liegen schien, und Vieles dieser Art schien auch nur einem beschränkteren Standpuncte nicht im Texte zu liegen und nicht in die Kirche zu gehören. War er vielleicht in manchen Beziehungen zu strenge in Fernhaltung solcher Vorstellungen, die an das Kosmologische hinstreifen und das Prophetisch-Typische enthalten: so lag dieß in einer anderweitigen Ansicht, von der man von ihm abzuweichen genöthigt seyn kann, allein das Prinzip stand ihm immer fest, die Predigt müsse Gemeinschaft am Worte in der Schrift seyn, und das durch Theologie geschärfte Auge müsse wissen das zu entdecken, was sich aus unschriftmäßigem Gebiete hier anlegen wolle. Hiemit berührte sich seine Ausscheidung des Unprotestantischen im Cultus und der Verfassung, da er in jenem die Kunst nur in so weit gestattete, als sie ganz dienendes Organ des religiösen Gemeingefühls ist, alle an das Magische streifende Geberde, alles Wort selbst, das eine Nöthigung mit sich bringt, mechanisch zu werden, verwarf, in dieser aber jede Aufstellung eines unkirchlichen Prinzips als eines kirchlichen, nicht als wenn nicht die Vereinigung beider unter Umständen selbst eine christliche Pflicht seyn könnte, aber weil es die Reinheit des kirchlichen Selbstbewußtseyns, welches die Theologie zu schärfen hat, stören würde, wenn eines schlechthin an die Stelle des anderen gesetzt würde. Als das Unhomiletische, welches eben seine wissenschaftliche Einsicht, freilich belebt durch einen in keiner Disciplin mitzutheilenden Takt, ihn meiden und ausscheiden lehrte, möchte ich das absichtlich Rheto-

rische, das außer der Sache liegende Aesthetische und Bilderreiche, das anmaßlich Gewaltsame, worin die Unbekehrtheit der ganzen Versammlung vorausgesetzt wird, und besonders das unmäßig und unrechtmäßig Allegorische rechnen, wodurch die Schrift in den Dienst einer selbst durch die Aufgabe des Predigtamts nicht zu hinlänglicher Verleugnung gebrachten Einbildungskraft genommen wird. Es war außer jenem sichern Takt, den wir schon erwähnt, zugleich die theologische Einsicht in die Bestimmung und das Wesen der Predigt, als einer, aus dem Stoffe des Textes unter religiöser Begriffsentwickelung, in erhobener Prosa, auf die religiöse Einheit des Gemüths wirkenden Rede, was ihm zu der Reinheit der Form und zu der Einfachheit und Würde der Sprache verhalf, die wir in seinen Predigten bewundern.

Eine mehr positive Wirkung der Wissenschaft auf sein kirchliches Handeln (denn auch sein Reden war immer so ganz ein Handeln) zeigte sich in der Klarheit, mit der er seinen Predigten und Amtsreden Einheit auch da mitzutheilen wußte, wo Text und Veranlassung zu einer gewissen Zersplitterung zu nöthigen schienen. Die Einheit des Begriffs, welche zunächst in der Wissenschaft erscheint, ist es zwar keineswegs, was hier genügt. Allein weil er die Einheit des Begriffs in der Wissenschaft selbst gewohnt war nicht auf bloß logisch-abstracte Weise, sondern durch die Fülle der Anschauung und die Gabe einer architektonischen Dialektik schön und lebenvoll entstehen zu lassen: so wirkte die so behandelte Wissenschaft zurück auf sein praktisches Reden, auf die Fähigkeit, das lebendige Object, das er behandelte, selbst in einer von den Zufälligkeiten der Erscheinung unabhängigen geistigen Einheit zu erschauen, wodurch denn der Zuhörer genöthigt wurde, sich über die zerstreuende Mannichfaltigkeit des Eindrucks zur Klarheit eines religiösen Bewußtseyns zu erheben. Nehmen wir dazu die ebenfalls in jener wissenschaftlichen Ar-

chitektonik gegründete Kunst, die Einheit leicht und klar, inhaltvoll und erschöpfend zu theilen, und in jedem Theile den Blick auf das Ganze nie zu verlieren: so erhalten wir einen Schlüssel zum Verständnisse der Wirkungen seiner Rede; Wirkungen, die jeder von uns, nach dem Maße seiner Kräfte, auch seinem Worte zu sichern vermag, wenn er die in ihn gelegte Gabe treu durch gründliches und ernstes Studium ausbildet. Denn Talent und Fleiß sind nicht heterogen, wie die Trägheit und die Hoffart vorzugeben wagen, sondern sie suchen einander, sie bedürfen einander, und erst in ihrer Vereinigung steht der Geist des Mannes eben so freudig als gebildet da.

Dieß hat auch der Verewigte anerkannt durch die Art, wie er, vom Standpuncte des theologischen Lehrers aus, die Wissenschaftlichkeit als Gesinnung in den künftigen Dienern der Kirche zu pflegen, hervorzulocken, zu fordern gewohnt war. Nicht als hätte er ihr für sich, ohne den religiösen Sinn, schon die Fähigkeit, der Kirche wahrhaft zu dienen, zugesprochen, nicht, als wäre er unfähig gewesen, diejenigen, denen ihr Geschick eine größere Ausbildung des wissenschaftlichen Sinnes versagt hatte, innig zu ehren und zu lieben und in seine Lebensgemeinschaft aufzunehmen. Aber im Allgemeinen stand es ihm fest, der evangelischen Kirche sey eine innerhalb des göttlichen Wortes und des Grundbekenntnisses der Kirche sich frei bewegende Wissenschaft wesentliches Lebensbedürfniß, und deßhalb drang er darauf, daß die theologische Jugend angeregt und einander anregend zu allen Höhen und Tiefen der Wissenschaft hinzugelassen werde, damit jeder, seine Kräfte im Kampfe der Geister erprobend und stählend, sein eigenthümliches Talent erkennend und ausbildend, sich allmählich, selbstständig werdend, in die Richtung hinein bilde, bei der er vor Gott und vor der Kirche zu bestehen im Stande sey. Zu diesem Zwecke gestattete er (und ich selbst bin in meinen Jünglingsjahren ein glücklicher Zeuge und

Genosse seiner sokratischen Abende gewesen) einem nicht geringen Theile seiner Schüler Zutritt und Umgang, Geselligkeit und freie Mittheilung, und wer hätte hier nicht so Manches empfangen, was ihm für das Leben geblieben ist.

So war kirchliches Interesse und theologischer Geist innig und eigenthümlich gebunden in dem Manne, der lange die Aufmerksamkeit erregte, ehe er allgemeiner verstanden wurde, ja der bis jetzt durch die Verbindung philosophischer Schärfe mit theologischem Muthe für Viele noch immer ein Räthsel, ja in gewissen Seiten seines Wesens vielleicht für Alle ein schwer zu fassender Geist bleibt. Aber wie dem Einen auch dieses Räthselhafte sich häufe, wo es dem Anderen, dem Näherstehenden, schon zerrinnt in ein fröhliches Licht: klar liegt die Hauptsache vor Augen, daß aus dem Quell eines tiefen liebenden Gemüthes, in welchem der Glaube sich bewies, ein Leben und Denken und Wirken hervorging, in welchem das Denken als vollendete Kunst mit der Fülle des Wissens und der Anmuth des fröhlichen, arglosen, rüstigen, glücklich begabten Gemüthes sich verband, und zum Handeln in Klarheit, in Folgerichtigkeit und in Redlichkeit und Treue erstarkte.

Und habe ich Ihnen, hochgeehrte und theure Versammelte, dieß Bild meines entschlafenen Lehrers dazu vorzuhalten versucht, daß etwa seine Geistesrichtung als die einzige, als die beste, seine Theologie als die vollkommenste und zur vorherrschenden Geltung berufene sollte dargestellt werden? In keiner Hinsicht. O wie falsch würde ich verstanden seyn, wenn diese Folgerung meiner Rede entnommen würde, wie unschuldig würde ich aber auch zu seyn glauben an solcherlei Mißverständniß! Nein, wie ich klar zu erkennen glaube (es ist aber hier nicht meines Amtes, darüber Auskunft zu geben), daß es Gebiete der Wahrheit und der Lehre gibt, denen sein Geist weniger oder nicht geöffnet war: so kann ich mir nicht nur

denken, daß eben diese edlen Denkern, frommen Forschern, tiefen Geistern also einleuchten, daß ihnen die Bedeutsamkeit und Wahrheit seines übrigen Strebens bis zu einem gewissen Grade verdunkelt wird; sondern ich kann nur wünschen, daß Richtungen, abweichend von den seinigen, mit aller Energie und Freudigkeit, in Entschiedenheit und Folgerichtigkeit sich auch unter uns erheben. Aber darauf wünschte ich an meinem Theile hinzuweisen, daß Bildung und religiöser Sinn in gleichem Maße verlangen, daß die entschiedenste und eigenthümlichste Ausbildung religiöser und theologischer Grundsätze hohe Achtung und ernste Theilnahme für eine sittliche und theologische Persönlichkeit, wie die des Verewigten, bewahre. Denn auch zugegeben die tiefe Ueberzeugung, daß das göttliche Wort selbst uns nöthigte, gewisse Grundsätze eines ausgezeichneten und rechtschaffenen Mannes nicht anzuerkennen: ist es denn nicht gerade der höchste, ja gewissermaßen der einzige Beweis, daß die Lehre des göttlichen Worts das Innerste unseres Geistes bestrahlt, wenn wir Klarheit und Unparteilichkeit, Mäßigung und Ernst, Liebe und Begeisterung genug haben, um das Ausgezeichnete und Große in der Wirksamkeit eines Mannes als geworden unter der Leitung Gottes ehrerbietig zu betrachten, um das Werk der Gnade in den tieferen Bewegungen seines Geisteslebens dankbar und liebend anzuerkennen, um die Abweichung selbst, zu der wir uns gedrungen fühlen, zu durchhauchen mit jenem Bewußtseyn der Wahrheit, welches den falschen Eifer meiden lehrt, mit jenem Charakter von Mäßigung, die sich über die schwierigen und höheren Gebiete das Urtheil zur Zeit noch vorbehält, mit jener Scheu, das Mächtige und Bedeutende schon deßhalb, weil es dieß gewesen ist, mit dem Hauche des Argwohns zu berühren. So darf man sagen, die christliche Frömmigkeit in ihrer Tiefe bringe hervor eine zarte Ehrfurcht vor demjenigen natürlich Großen, an dem sie zwar Vieles nicht

versteht und Anderes nicht billigt, von dem sie aber auch nur die Ahnung hat, der Geist des Herrn habe es im Ganzen und Großen zu seinem Werkzeuge geweiht. Und auf der anderen Seite sollen wir das als ein göttliches Gesetz und ein edles Ziel anerkennen, daß die durchgreifendste Uebereinstimmung in Ansichten und Grundsätzen, die größte Verehrung für geistige und wissenschaftliche Bedeutsamkeit erst dann recht voll und belebend für den inneren Menschen wird, wenn wir zugleich das Tüchtige der Gesinnung, das Gute des Wollens, das Lautere des Herzens und Lebens schätzen können und schätzen mögen, mit welchem es Ein Ganzes ausmachte in einem großen und guten Manne; so daß Verehrung und Bewunderung wenigstens nie durch unsere Schuld sich löse von der Freude an der rechtschaffenen Gesinnung (und es gibt keine höhere, denn auch der Glaube ist Rechtschaffenheit) des Menschen, des Mannes, des Kindes Gottes.

Ja in dieser Richtung, in dem Trachten nach diesem Ziele fördere uns das Gedächtniß Schleiermacher's. Die ihn gehört haben oder auch mit ihm lebten, können ohnehin nicht vergessen die große, reine Macht seiner Rede, das Feuer seines Auges, den wunderbaren Reiz seines Gespräches. Aber wir Alle wollen des Mannes Bild bewahren, der die Herrschaft der Religion nicht mit Worten allein, sondern in dem Amte eines Dieners des Wortes förderte, der unter dem Ruhme und Glanze der Wissenschaft die Kirche des Herrn, auch in ihrer Erniedrigung, zu lieben und in ihr zu leben wußte, dem es geschenkt war, mit ungetrübter Klarheit des Geistes und gutem Bekenntnisse des Mundes zu entschlafen. Und für alles dieß und das Gute, was aus seinem Wirken noch folgen wird, sey im höchsten Sinne des Wortes Gott allein die Ehre.

2.

Jesus Christus
in der Weissagung des Propheten Jesaja
Cap. 11, 1—10.

nach Auslegung, mit besonderer Berücksichtigung der Herren Dr. Gesenius, Dr. Hengstenberg und Dr. Hitzig,

von

Dr. F. W. C. Umbreit.

(Fortsetzung und Beschluß.)

Es schließt sich das 11. Capitel nach seinem engeren historischen Gesichtskreise gerade so an das 10., wie Cap. 9. an Cap. 8. an. Dort ist von dem Assyrer die Rede, der nicht ewig das Land Jehova's in Schmach bringen soll, und hier heißt es, daß der Herr diesen Feind zwar bis an die Thore von Jerusalem werde vordringen lassen, aber nur, damit er zu seiner größeren Demüthigung im Angesichte seiner Frommen den Stolz des Libanon mit seiner Streitart fälle.

V. 1. Wie oben Cap. 9, 5. der Messias יֶלֶד und בֵּן genannt wurde, heißt er hier חֹטֶר מִגֵּזַע יִשָׁי „ein Reis aus dem Stamme Isai's." Hier ist die genaue Bedeutung von גֵּזַע, Stamm, der nach dem Fällen des Baumes in der Erde zurückbleibt (vergl. auch Hiob 14, 8.), wohl zu beachten. Der Prophet will offenbar mit dem „Stamme Isai's" das alte Geschlecht der Daviden als ein vor den Augen der Welt erloschenes bezeichnen, wenn aus demselben dereinst in später Zeit der Messias hervorgehen werde. Schon der Parallelismus spricht für diese Bedeutung von גֵּזַע, indem diesem im zweiten Gliede שָׁרָשִׁים gegenüber steht, welches wie eine Steigerung zu betrachten ist: der Baum ist gar nicht mehr zu sehen, nur seine

Wurzeln stecken noch in der Erde; aber aus ihnen blüht ein neuer Sprößling auf. Auch die Etymologie ist dieser Erklärung günstig, wie schon Gesenius zugesteht: denn die rad. גָּזַע ist = גָּדַע abhauen, von Bäumen (vergl. Jes. 10, 33.), wie das arabische جزع. Aber der Sprachgebrauch soll nicht dafür entscheidend seyn; wenigstens Jes. 40, 24. stehe das Wort vom jungen, belaubten Stamm. Indessen, sieht man genauer nach, so heißt dort גָּזַע gerade der Theil des Baumes, welcher in der Erde wurzelt, und ob er oben belaubt sey, oder nicht, kommt hier für uns weiter nicht in Betracht. Nur die Bedeutung bleibt uns gewiß, daß גָּזַע dasjenige genannt werde, welches, wenn der Baum abgehauen, in der Erde zurückbleibt und unmittelbar mit der Wurzel zusammenhängt. Wenn aber Gesenius sagt, „dem Zusammenhange und dem Totaleindrucke des Bildes möchte es allerdings angemessener seyn, wenigstens an einen Stamm ohne Laub und Zweige zu denken, aus dessen Wurzeln der Sprößling hervorgehe, und dann selbst zu einem Stamme werde, als den Stamm noch als alten, gesunden Baum zu denken," so ist jenes „wenigstens" nicht deutlich und bestimmt genug begründet, und wir sehen nicht ein, warum wir uns gerade den Stamm über der Erde ohne Laub und Zweige vorstellen sollen. Auch Hitzig, weil er das Einfache übersieht und die Schlüsse der älteren Theologen aus der einzig richtigen Bedeutung von גָּזַע, die er auch anerkennt, ohne Weiteres verwirft, verwickelt sich in eine gewisse unklare Künstlichkeit, wenn er sagt: „Strunk oder Wurzel als Bild für den Urheber seines Geschlechts gesetzt — Isai selbst, der längst gestorbene, ist dieser Strunk — hat das Inconcinne, daß die Auseinanderfolge der Generationen nicht verbildlicht werden kann, sondern die einzelnen Nachkommen unmittelbar auf die Wurzel zurückgeführt werden, als nur nach einander aus ihr hervorgegangen; ist aber insofern richtig, als jeder spätere Nachkomme mit ebensoviel Recht ein Stamm heißen kann, als sein Vater; und mußte schon

deswegen gewählt werden, weil, wo, wie hier, viele Geschlechter dazwischen liegen, das Bild vom Stamme, der nur noch in Ast und Zweig auseinandergeht, nicht ausreichen würde.“ Hätte sich der Verfasser nicht gegen die am natürlichsten in den Worten liegende Erklärung der älteren Ausleger, daß an das zu Jesu Zeit herabgekommene davidische Königshaus, welches schon lange vom Throne ausgeschlossen zu denken sey, aus dogmatischem Vorurtheile gesträubt, würde er kritisch des Urtheils überhoben gewesen seyn, daß der Prophet eigentlich ein inconcinnes, und doch gewissermaßen richtiges Bild gewählt habe. Selbst auf dem rationalistischen Standpuncte des Verfassers die Sache angesehen, ohne in den Begriff einer übernatürlichen Weissagung mit den alten Theologen einzugehen, die wir hier allerdings nicht nöthig haben, ist es aus dem Zusammenhange der prophetischen Anschauungen und der auf einer tiefen Erkenntniß seines Volkes beruhenden Ueberzeugung des Jesaja von einem immer weiter sich verbreitenden innern und äußern Elende desselben an Haupt und Gliedern, gar wohl erklärbar, wie er den gehofften Sprößling aus dem von der Erde hinweggehauenen Stamm Isai's weissagen konnte. Geht dieses nicht schon aus dem Schlusse der Prophetenweihe Cap. 6. hervor, wo es heißt, auch der zehnte Theil des Volks, wenn er im Lande übrig bleibe, werde zuletzt ausgerottet werden, und dann hinzugesetzt wird:

Doch wie an der Terebinthe und der Eiche beim Fällen bleibt ein Stamm,
So bleibt ein heiliger Same als sein Stamm.

Obschon wir aber in der Erklärung von גֶּזַע mit Hengstenberg gegen Gesenius und Hitzig übereinstimmen, können wir doch seine Billigung der Bemerkung älterer Theologen nicht theilen, daß der Messias ein Sprosse Isai's genannt werde, weil bei seiner Erscheinung die davidische Familie so herunter gekommen seyn werde, daß sie eher nach ihrem niedrigen, als nach ihrem könig-

lichen Ahnherrn benannt zu werden verdiene, wie namentlich Calvin behauptet: „Davidem ipsum non nominat, sed potius Isai. Adeo enim imminuta erat illius familiae dignitas, ut rusticana potius et ignobilis, quam regia videretur.” Dieß ist eine allzukünstliche Auffassungsweise. Ganz einfach und nahe liegt die Betrachtung, daß die Morgenländer die Stammtafel möglichst weit hinaufführen, also hier bis auf den Vater David's, weil es dem Propheten im Zusammenhange seiner Rede darauf ankam, das äußerliche Geschlecht des Messias in seiner scheinbaren Erloschenheit als ein uraltes hervorzuheben. Wenn wir auch יִפְרֶה durch „sproßt hervor” übersetzen, nehmen wir deßwegen das Wort doch nicht in einer gleichen Bedeutung mit יָצָא im ersten Versgliede. Es liegt in jenem zweiten Ausdrucke im Verhältnisse zum ersten der Begriff der gedeihlichen Entwickelung. Daher können wir Hitzig nicht beistimmen, wenn er Gesenius darüber lobt, daß er seine frühere Uebersetzung „ein Zweig bringet Frucht,” jetzt in: „ein Sproß bricht hervor” verwandelt habe, weil jene dem Zusammenhange weniger angemessen, und sie zugleich den dritten und vierten Vers anticipiren würde. Denn in der That ist doch immer der Gedanke der dereinstigen Fruchttragung der vorherrschende in dem Worte, und wenn wir mit Hitzig „hervorsproßt” übersetzen, so geschieht es nur deswegen, um den zugleich darin liegenden Begriff des gegenwärtigen Grünens und Blühens der Anschauung nicht zu entziehen. Auch möchten wir keinesweges mit Hengstenberg in dem bloß aufgefaßten Bilde des Sprößlings als eines fruchttragenden Baumes die Andeutung finden, daß der Messias, ehe er zur Herrlichkeit gelange, gering und niedrig seyn werde: denn in נֵצֶר wenigstens an sich liegt dieser Begriff der ursprünglichen Geringfügigkeit nicht, der freilich in der angeführten Parallelstelle Ezech. 17, 22. 23. auf das Bestimmteste herausgestellt ist, woraus aber nicht folgen kann, daß wir ihn hier nothwendig hineindenken müssen.

V. 2. Vor allem müssen wir uns bei der handgreiflichen Auseinanderhaltung der einzelnen Eigenschaften Gottes der Parallelstelle Cap. 9, 6. erinnern, und gegen die Bemerkung Hengstenbergs protestiren „daß alles hier Angegebene nicht mit philosophischer Genauigkeit von dem Propheten unterschieden worden sey:" wenn auch nicht mit „philosophischer Genauigkeit", doch mit klar sich bewußter Sonderung der Begriffe. So stellt Jesaja gewiß רוּחַ יְהוָה „den Geist Gottes," der auf dem Messias ruhe, voran, um diesen zuerst, wie oben Cap. 9, 5., in seiner Uebernatürlichkeit als den hervorzuheben, der wahrhaft göttlicher Natur theilhaftig seyn werde. Jedenfalls ist unter jener Bezeichnung diejenige Kraft zu verstehen, welche den Daviden zum Messias macht, wodurch er ausgenommen ist von allen anderen Königen und sein Wesen und Wirken unmittelbar an das des lebendigen Gottes angeknüpft und von ihm durchdrungen ist. Denn so verschieden auch die seyn mögen, denen der Geist Gottes im A. T. beigelegt wird, wenn wir auf die Beschaffenheit ihrer Verrichtungen sehen, immer bilden sie eine geschlossene Reihe Hochbegabter, welche Thaten und Werke vollbringen, die nicht aus dem gemeinen Schatze geistiger Kräfte sich erklären lassen, sondern auf einen höhern Ursprung aus dem Quelle der Gottheit selbst hinweisen. So ist in dem רוּחַ יְהוָה der allgemeine Begriff der Offenbarung gegeben, welcher ohne Verdienst des Menschen bei Einzelnen, die von Gott erwählt sind, hervortritt, und dem Propheten, wie dem Weisen und Künstler seine eigenthümliche Weihe gibt. Im engeren und besonderen Sinne aber wird der Geist Gottes doch denen mitgetheilt, die zur immer höheren Vergeistigung des Gottesreiches vorzugsweise berufen waren, den herrlichen Propheten; und wenn sie, von diesem Geiste getrieben, den Vollender des Gottesreiches auf Erden, den Gesalbten des Herrn, in leuchtender Glorie göttlicher Hoheit in der Ferne aufsteigen sehen, gekrönt mit allen Eigenschaften geistig-königlicher Gewalt, darf

gewiß vor allem ihm die nicht fehlen, welche sie selbst in sich als ihre höchste erkannt, und wodurch sie sich mit ihrem Gotte, durch den sie zum Heile des Volkes sehen, schauen und reden, in unmittelbar-lebendiger Einigung wissen, mit einem Worte, die prophetische Gabe. Darum war Reinhard nicht auf so falschem Wege, wie Hengstenberg meint, wenn er, nach dem Vorgange des Chaldäers, unter רוּחַ יְהוָה den prophetischen Geist verstand, mit Vergleichung von Cap. 42, 1. 61, 1. Denn wenn wir auch nicht leugnen, daß das königliche Amt des Messias in unserer Stelle vorzüglich hervortritt, so läßt sich doch eben so wenig in Abrede stellen, daß in diesem Verse ganz besonders den Propheten zukommende Eigenschaften namhaft gemacht werden, die aber eben erst in Verbindung mit den königlichen sich zur höchsten Potenz entwickeln sollten. Nur dürfen wir bei רוּחַ יְהוָה nicht an die Weissagungsgabe vorherrschend denken, sondern an den höhern sittlichen Geist überhaupt, kraft dessen der Prophet als ein „Mann Gottes" über seinem Volke erhaben stand. In dem נָחָה „ruhet" liegt die Beharrlichkeit, das Stetige des mitgetheilten Gottesgeistes, so wie nun aller der hierauf einzeln aufgeführten Eigenschaften. Es wird von ihm nicht der Geist Gottes in einzelnen Momenten erfahren, sondern er waltet in ihm ohne Zeitbeschränkung und bildet den Grundcharakter seines Lebens. So erscheint auch Jesus Christus in der stillen Hoheit seines ruhig Durchdrungenseyns von dem Geiste des Vaters. — Worin die Unrichtigkeit in dieser Erklärung des Wortes eigentlich liege, hat Hitzig bei seiner kurzen Verwerfung derselben nicht bewiesen. Wenigstens ist sein „auf ihn senkt sich herab" nicht philologisch gesicherter. Ebenso absonderlich ist die Bemerkung desselben Gelehrten, daß als die erste geistige Wirkung, die aus dem רוּחַ יְהוָה folge, die חָכְמָה vorangestellt sey, weil nach der Vernichtung der äußeren Feinde das eine Amt des Königs, die Anführung im Kriege, nicht ferner auszuüben stehe, und daher in den folgenden beiden

Versen der König hauptsächlich als Richter beschrieben sey: die חָכְמָה sey aber die erste Tugend eines Richters. Freilich ist der Messias ein Fürst des Friedens vorzugsweise, und hätte dieses der Verf. schon bei der parallelen Weissagung Cap. 9. einfach anerkannt, und hätte dort nicht gegen den deutlichen Sinn des wohlbegriffenen Zusammenhanges einen weltlich-kriegerischen Herrn gefunden, so würden seine Worte natürlicher hier so gelautet haben: unter allen Eigenschaften kommt dem mit dem Geiste Gottes erfüllten Friedensfürsten die höchste Weisheit zu. Was nun aber den Begriff dieser Weisheit betrifft, so dürfen wir ihn, ohne das Ideal zu schwächen, welches doch auch Hitzig und Gesenius in der ganzen Zeichnung des Messias erkannt, gewiß nicht in die bloße richterliche Vortrefflichkeit des Königs setzen, die nur eine Seite, wenngleich hochwichtige, darstellt, bei deren Betrachtung der Prophet dann im Folgenden auch vorzüglich verweilt. Sondern wir müssen bei חָכְמָה doch wohl zuerst an die Zusammenfassung aller sittlichen Eigenschaften zu einem wohlverbundenen harmonischen Ganzen denken, mit einem Worte, an die ethische Vollendung des Messias, wie die Weisheit unter jenem Namen von Salomo in dem Buche der Sprüche gezeichnet worden, und wir sie in der Einleitung dazu in ihrer leuchtenden Gestalt haben zu erfassen gesucht. Ist aber die Weisheit eine lebendige, und ist sie wirklich von dem Athem Gottes bewegt und durchdrungen, so wird sie auch der Welt sich mitzutheilen, und ihr durch Werke und Worte ihr eigenthümlichstes Wesen einzuprägen die innere Nöthigung haben: sie wird sich in Tugend und Lehren offenbaren. Daher liegt in der חָכְמָה auch der besondere Begriff der Lehrweisheit des Messias eingeschlossen, der nachher in späteren prophetischen Stücken zur ausführlichen Entwickelung kommt. Vergl. Jes. 42, 40 und 53. In jener ersteren Stelle V. 1. wird unmittelbar an die Mittheilung des göttlichen Geistes der Beruf, den Heiden die rechte Lehre zu verkünden, angeknüpft. Wie hier, wird

auch sonst mit der חָכְמָה die בִּינָה verbunden, als unzertrennlich von jener, wenn diese wirklich ihren Begriff lebendig erfüllt, so daß beide Bezeichnungen, als identisch in ihrem Wesen, in der Rede gegen einander ausgetauscht werden, wie z. B. Hiob 28, 12. 20. 28. Eigentlich genommen drückt aber בִּינָה „die klare Unterscheidungsgabe" die praktische Seite der חָכְמָה im Leben aus: die Klugheit im Verhältniß und Benehmen des Menschen gegen Andere. Vergl. 1 Kön. 4, 29. Wollen wir dieselbe, wie sie hier dem Ideale des Messias beigelegt wird, in der Wirklichkeit wahrnehmen, dürfen wir nur unsern Blick auf den erschienenen Christus werfen, wie er mit der erhabensten Ruhe und Sicherheit über alle schlau gelegten Garne und Netze der Pharisäer unversehrt dahinschreitet. — Ueber die רוּחַ עֵצָה וּגְבוּרָה ist das Nöthige schon zu Cap. 9, 6. bemerkt worden. Wir fügen hier noch über das Verhältniß der גְּבוּרָה zur עֵצָה hinzu — denn zusammen gehören sie doch wohl wie חָכְמָה und בִּינָה, als ein bestimmtes Paar von Eigenschaften, weil sonst רוּחַ vor גְּבוּרָה wiederholt worden wäre —: daß, wie בִּינָה eine Praxis der חָכְמָה darstellt, so auch גְּבוּרָה eine äußere Entfaltung der עֵצָה in der höchsten Kraft und Potenz. — Endlich wird dem Messias noch „Geist der Kenntniß und Furcht Jehovas" beigelegt. Die tiefste Kenntniß des göttlichen Wesens, so wie die daraus fließende Gesinnung bildet nothwendig diejenige Eigenschaft, kraft deren oben der Messias „ewiger Vater" genannt wurde. Bemerkenswerth ist es, wie die Kenntniß Gottes hier der Furcht vorangeht, während sonst aus der Furcht erst die Kenntniß abgeleitet wird, nach dem bekannten Spruche: Furcht Gottes ist der Weisheit oder Kenntniß Anfang. Insofern aber der Messias den Geist Gottes hat im höchsten Sinne, folgt daraus von selbst die Kenntniß seines Wesens, und aus dieser Kenntniß nun das innige, lebendige religiöse Gefühl, welches der Hebräer durch Furcht Gottes zu bezeichnen pflegt, aber nicht etwa so, daß die Furcht in jenem Gegensatze

zur Liebe stehe, wo es heißt, daß die Liebe die Furcht austreibe, sondern im vollkommenen Einklange mit ihr.

Haben wir nun die einzelnen Begriffe des 2ten Verses festgestellt, ist uns die Entscheidung der Streitfrage noch übrig, ob nämlich der Geist Gottes als besonderer Begriff zu fassen sey, so wie der der Weisheit, des Rathes u. s. w., oder ob schon der alte Saadias Recht hatte, wenn er übersetzt: der Geist Gottes, welcher ist ein Geist der Weisheit u. s. w., so daß also im Folgenden der Geist Gottes nur in seinen einzelnen Wirkungen beschrieben werde. — Während für die erstere Fassung mehr die älteren Theologen waren, stimmen die neueren in der Regel für die zweite, wie auch namentlich Gesenius, Hitzig und Henstenberg. Der Letztere bemerkt ausdrücklich, der Sinn des ganzen Verses sey: „er wird ein reiches Maß des göttlichen Geistes besitzen und als einzelne Aeußerungen desselben die genannten Vollkommenheiten. Der Geist Jehova's, der Geist der Weisheit nämlich ist s. v. a. der Geist Jehova's, welcher die Weisheit u. s. w. verleiht. Der Genitiv ist nicht ein Genitiv des Besitzes, sondern der Wirkung." Wir urtheilen: es ist unpsychologisch, die nach dem Geiste Gottes einzeln aufgeführten Geistesgaben als in jenem nicht enthalten zu betrachten; aber ebenso unrichtig, den Geist Gottes nicht besonders zu zählen, als wäre er nicht etwas für sich. Denn alle anderen Gaben können vorhanden seyn ohne den Geist Gottes, nur nicht in der höchsten Entwickelung. Der Geist Gottes läßt sich aber auch wiederum nicht allein und abstract denken ohne lebendige Manifestation in den genannten einzelnen Gaben. Er ist es, der dieselben alle zur höchsten Potenz erhebt.

V. 3. Vor allem hebt nun der Prophet die Eigenschaft in dem Messias hervor, kraft deren er Richter ist über die Menschen. Dazu stellt er voraus seinen unmittelbaren, nicht von äußeren Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung beschränkten, tiefen und klaren Blick in das menschliche Herz, indem er sagt: „er riecht die Gottes-

furcht." Der Geruch ist hier als der feinste, der geistigste Sinn genommen, als die unmittelbare Wahrnehmungskraft, als der Sinn der Erkenntniß, welcher keiner fleischlichen Vermittelung bedarf, wie namentlich das Gesicht und das Gehör. Vergl. Hiob 39, 25. Der irdische Richter kann sich täuschen lassen durch den verführerischen Glanz des äußeren Ansehns, durch den Zauber des Wortes, nicht so der Messias: er weiß, was in dem Menschen ist. Hengstenberg hat hier die einzig richtige Erklärung erkannt, die schon in dem Parallelismus des Verses von Riechen, Sehen und Hören begründet ist, und andere Auffassungen geschickt zurückgewiesen. Die gewöhnliche, auch von Gesenius und Hitzig angenommene, liefert einen Sinn, der doch nur zu sehr sich von selbst versteht. Denn wer möchte es wohl nur von ferne bezweifeln, daß der, auf welchem der Geist der Erkenntniß und der Furcht Gottes ruhe, auch Wohlgefallen an der Gottesfurcht haben werde? — Bedeutend ist es, daß es im Anfange der Beschreibung der richterlichen Vollkommenheiten des Messias von ihm heißt: er rieche die Gottesfurcht, statt aller anderen Eigenschaften in dem Menschen, und man darf den Grund dieser Voranstellung der Gottesfurcht nicht etwa äußerlich bloß darin suchen, weil unmittelbar vorher gesagt wurde, er sey von dem Geiste der Gottesfurcht erfüllt. Sondern die Gottesfurcht ist hier als die Quelle des sittlichen Lebens an die Spitze gestellt. Die äußerlich hervortretenden Tugenden der Menschen können Scheintugenden seyn, in falscher Gerechtigkeit prangen; der Messias sieht auf den Ursprung, auf die Furcht Gottes, welche ist der Weisheit Anfang. Damit soll übrigens nicht geleugnet werden, wie יִרְאַת יְהוָה auch zu dem Schlußworte des vorhergehenden Verses in eine unmittelbare Beziehung gesetzt worden sey. Er, auf dem der Geist der Gottesfurcht ruhet, nimmt auch kraft dessen insbesondere die Gottesfurcht in dem Menschen unmittelbar wahr. Wäre ihm nicht der reinste, lebendigste Sinn der Religion, vermöchte er ihn auch nicht in Anderen zu erkennen.

V. 4. Der Messias wird ein Freund der Hülflosen seyn; während der weltliche Richter nicht selten die Armen vernachlässigt, ja beeinträchtigt in ihrem Rechte, so ist er derjenige, der ihnen zum Rechte hilft gegen die Reichen der Welt. Schön ist unter den Werken seiner richtenden Thätigkeit an die Spitze gestellt, daß er ein Helfer der Nothleidenden seyn werde. Er ist ein „ewiger Vater." Seine Strafe ist nicht die Strafe körperlicher Züchtigung, sondern des Wortes und der Macht seines Geistes. Er tödtet den Frevler, d. i. macht ihn wirkungslos mit dem bloßen Hauche seiner Lippen, was noch geistiger ist als das „Schlagen des Landes mit der Ruthe seines Mundes," weshalb eine Steigerung des Ausdrucks nicht zu verkennen ist. Und so wird hier das Reich des Messias von dem Propheten als das Reich der siegenden Wahrheit geschaut: sein Wort überwindet und tödtet die Lüge. Gesenius und Hitzig, das überweltliche Bild des Friedensfürsten verkennend, sehen hier einen äußerlich und körperlich strafenden Richter. So soll רוּחַ שְׂפָתָיו vom Zornhauche seiner Lippen stehen, für den vom erzürnten Könige ausgesprochenen Befehl.

V. 5. Der Prophet weilt sichtbar mit besonderer Freude und Liebe bei diesem Reiche der Wahrheit. Der König bedarf keiner irdischen Waffen, sein Gürtel ist die Wahrheit und Gerechtigkeit. Denn er ist ja Fürst des Friedens!

V. 6—8. Die neueren Ausleger verweisen diese und ähnliche Beschreibungen der messianischen Friedenszeit gewöhnlich kurz und gut in das luftige Reich der Poesie, und meinen, man verstehe sie hinlänglich, wenn man bekannte Schilderungen des goldenen Zeitalters als erläuternde Parallelstellen ihnen anreihe. Aber man verkennt den tieferen Sinn der Wahrheit, der selbst in jenen heidnischen Dichtungen ruht und den der Apostel Paulus gar wohl verstand, wenn er von dem ängstlichen Harren der ganzen Schöpfung auf dereinstige Erlösung redet. Vergl. Röm. 8, 19 u. ff.

V. 9. In der großartigsten Anschauung sieht der Prophet den neuen reinen Geist der Religion und Sittlichkeit unter dem Scepter des Messias mit Meeresfülle über das ganze Land ausgegossen. Auffallend ist der Ausdruck: „auf meinem ganzen heiligen Berge." Ein zu trivialer Sinn würde entstehen, wenn der Prophet nur räumlich-buchstäblich an Zion gedacht hätte. Denn was wäre es doch weiter, wenn auf diesem ganzen kleinen Berge Recht gehandelt worden wäre? — Wir müssen daher annehmen, daß sich der heilige Gottesberg in seiner geistigen, theokratischen Bedeutung dergestalt vor dem Seherblicke des Jesajah ausdehnte, daß allmählich die ganze Erde seinen Raum erfüllte. Denn auch bei הָאָרֶץ ist gewiß nicht an das Land Palästina allein zu denken, sondern überhaupt an das ganze Reich des Messias, in welches, wie ja gleich der folgende Vers andeutet, allmählich alle Heiden eingehen werden, so daß also seine Grenzen zuletzt bis an die Enden der Erde sich erweitern. Allerdings aber haftet das Auge des Propheten beim Gebrauche jenes Wortes zunächst an seinem Vaterlande, und er nimmt von da, namentlich von Zion aus, seinen Standpunct.

V. 10. Die Ausleger, auch die von uns hier vorzugsweise beachteten, übersehen den schönen Gegensatz zwischen שֹׁרֶשׁ יִשַׁי und נֵס עַמִּים, so wie die bedeutungsvolle Beziehung dieses Schlußverses zu dem ersten des Capitels. Die in der Erde tief verborgene Wurzel des abgehauenen Stammes Isai's wird dereinst als frischer, hoher Baum zu einem festgegründeten Versammlungszeichen für alle Völker werden. Wenn doch der Messias nun einmal, wie auch Hitzig will, ein Ideal ist, so ist gewiß das אֵלָיו גּוֹיִם יִדְרֹשׁוּ von ihm zu gering genommen: „sie werden sich nach ihm erkundigen." Gesenius erinnert mit Recht an die Parallelstelle Cap. 8, 19., wo דָּרַשׁ אֶל vom Befragen des Orakels steht, nimmt aber den Ausdruck in dem zu allgemeinen Sinne: „die Gunst des Wurzelsprößlings suchen," von den Völkern des Erdbodens verstanden, die

dem mächtigen Daviden in Jerusalem huldigen. Wir werden am einfachsten und richtigsten erklären, wenn wir, wie Hengstenberg, die Redensart, in Uebereinstimmung mit Cap. 8, 19., von dem Suchen der Heiden nach höherer Belehrung bei dem Messias verstehen. Er soll ja ein Licht der Heiden werden. Vergl. Jes. 49, 6. Auf diese glänzende, Aller Augen auf sich ziehende Erscheinung des Messias deutet auch das Schlußwort: „und sein Ruheort ist Herrlichkeit,“ zu dessen Erläuterung am schicklichsten Cap. 60, 1. dienen kann: denn das neue mit Licht übergossene Jerusalem ist dieser Ruheort des verheißenen Königs.

3.

Versuch über den Brief des Ignatius von Antiochien an Polykarpus von Smyrna.

Von

G. C. Netz,

Candidaten der Theologie zu Darmstadt.

Ἔχων ἔρωτα Χριστὸν ἐν τῇ καρδίᾳ,
ἀποστόλων σύσκηνος ὤφθης, τρὶςμακαρ·
ἄθλοις δὲ θερμοῖς ἐκφλογίζων τὴν πλάνην,
ἐπιστολαῖς σου Παῦλος ἄλλος τις πέλεις.

(Theodorus Studita bei Cotel.)

Bekanntlich sind die Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien in zwiefacher Recension uns erhalten, in einer längeren und einer kürzeren: eine sehr merkwürdige Erscheinung, die schon manchen Kritiker beschäftigte, aber doch noch allerlei zu fragen übrig läßt. Welches ist die echte Recension? Enthält die kürzere, oder enthält die längere den ursprünglichen echten Text, wie er aus der Feder des Ignatius geflossen ist? Oder enthält keine von

beiden den Originaltext, sind beide nichts weiter, als Entstellung des Originaltextes? und hat man vielleicht Hoffnung, diesen, der für uns also verloren gegangen ist, mit Hülfe der Kritik wieder zu gewinnen? — Schwierig bliebe die Arbeit immer, aber nicht ohne Nutzen. Die Briefe des Ignatius gehören auf jeden Fall zu den ältesten Denkmälern der christlichen Kirche, und sind für Dogmengeschichte sehr wichtig, so besonders für die Lehren von der Trinität, Gottheit Christi, von der bischöflichen Macht u. a. m. — So merkwürdig nun aber auch die Erscheinung in den Ignazischen Briefen ist in Bezug auf die doppelte Recension, so ist sie doch nicht grade einzig in ihrer Art. Man denke nur daran, wie Rufinus die Kirchengeschichte des Eusebius behandelt hat! Ueberhaupt war ja Kritik nicht Sache des Alterthums a), und wenn man einmal an einem und dem andern Monumente des kirchlichen Alterthums gezeigt hat, wie gewaltsam man es interpolirt hat, läßt sich davon nicht Gebrauch für die biblischen Schriften machen? Eine ähnliche Erscheinung wie bei den Briefen des Ignatius tritt uns sogar im N. T. Kanon selbst entgegen — ich meine 2 Petr. 2. und Brief Judä, deren Verhältniß zu einander doch immer noch zu den dunkeln Partieen der N. T. Einleitung gehört. — Was nun die Ignazischen Briefe betrifft, so wäre eine kritische Ausgabe derselben mit vergleichender Beurtheilung der beiden Recensionen und einem Versuche, den ursprünglichen Text wieder herzustellen, wohl nicht zu den überflüssigen Arbeiten zu rechnen. Im Folgenden macht nun der Verfas-

a) J. E. Chr. Schmidt in einem Versuch über die doppelte Recension der Ignazischen Briefe in Henke's Magazin 3. Bd. 1. St. 91 ff. führt eine sehr merkwürdige Stelle aus Cassiod. instit. ad Div. lect. I. an, wo dieser Schriftsteller von den Erklärungen des Clem. Al. über die Briefe Petri, Joh. und Jac. sagt: ubi multa quidem subtiliter, sed aliqua incaute loquutus est, quae nos ita transferri fecimus in latinum, ut, exclusis quibusdam offendiculis, purificata doctrina eius securior possit hauriri.

ser einen Versuch mit einem dieser Briefe, dem an Polykarpus, über den wohl am meisten unter den sieben Briefen des Antiochenischen Bischofs gestritten worden ist. Col. A. ist die kürzere Recension, B. die längere, nach Cotel. interpolata. Die Texte sind genommen aus der Ausgabe der Patrum apostolicorum v. Cotelerius, Antverpiae 1698. Vol. II. p. 40 u. 93.

A.

τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου ἐπιστολὴ πρὸς Πολύκαρπον.

Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων [μᾶλλον δὲ ἐπισκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ] πλεῖστα χαίρειν.

Κεφ. α΄.

Ἀποδεχόμενός σου τὴν ἐν θεῷ γνώμην, ἡδρασμένην ὡς ἐπὶ πέτραν ἀκίνητον, ὑπερδοξάζω, καταξιωθεὶς τοῦ προςώπου σου τοῦ ἀμώμου, οὗ ὀναίμην ἐν θεῷ. παρακαλῶ σε ἐν θεοῦ χάριτι, ᾗ ἐνδέδυσαι, προςθεῖναι τῷ δρόμῳ σου, καὶ πάντας παρακαλεῖν, ἵνα σώζωνται· ἐκδίκει σου τὸν τόπον, ἐν πάσῃ ἐπιμελείᾳ σαρκικῇ τε καὶ πνευματι-

B.

τοῦ αὐτοῦ ἐπιστολὴ πρὸς Πολύκαρπον, ἐπίσκοπον Σμύρνης.

Ἰγνάτιος, ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας, ὁ καὶ μάρτυς Ἰησοῦ Χριστοῦ, Πολυκάρπῳ ἐπισκόπῳ ἐκκλησίας Σμυρναίων, μᾶλλον ἐπεσκοπημένῳ ὑπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, πλεῖστα χαίρειν.

.... τὴν ἐν θεῷ σου γνώμην.

... ἐν χάριτι ...

A.

κῇ· τῆς ἑνώσεως φρόντιζε, ἧς οὐδὲν ἄμεινον· πάντας βάσταζε, ὡς καί σε ο κύριος· πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, ὥςπερ καὶ ποιεῖς· προςευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις· αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις. γρηγόρει, ἀκοίμητον πνεῦμα κεκτημένος· τοῖς κατ' ἄνδρα κατὰ βοήθειαν θεοῦ λάλει· [πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὡς τέλειος ἀθλητής. ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος.]

Κεφ. β'.

Καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς, χάρις σοι οὐκ ἔστιν. μᾶλλον δὲ τοὺς λοιμοτέρους ἐν πρᾳότητι ὑπότασσε· [οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται· τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παῦε· φρόνιμος γίνου ὡς ὁ ὄφις ἐν ἅπασιν· καὶ ἀκέραιος, ὡςεὶ περιστερά·] διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόςωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ· ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς· ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε ὡς κυβερνῆται ἀνέμους, καὶ ὡς χειμαζόμενος λιμένα, εἰς τὸ θεοῦ ἐπιτυχεῖν· νῆφε, ὡς θεοῦ ἀθλητής· τὸ θέμα, ἀφθαρ-

B.

. . . ὁμοήθειαν λάλει θεοῦ . . . ὡς καὶ ὁ κύριος πάντων· αὐτὸς γὰρ, φησὶ, τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἔλαβε, καὶ τὰς νόσους ἡμῶν ἐβάστασεν. ὅπου . .

ἐν πᾶσι· καὶ ἀκέραιος εἰςαεὶ, ὡςἡ περιστερά· διὰ τοῦτο ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος εἶ, σαρκικὸς καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σοι εἰς πρόςωπον ἐπανορθώσῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἰτῇς, ἵνα σοι φα-

A.	B.
σία καὶ ζωὴ αἰώνιος, περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι· κατὰ πάντα σου ἀντίψυχον ἐγὼ, καὶ τὰ δεσμά μου, ἃ ἠγάπησας.	νερωθείη· ἵνα μηδέν σοι λείπῃ, καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς· ὁ καιρὸς ἀπαιτεῖ σε εὔχεσθαι· ὥςπερ γὰρ κυβερνήτῃ ἄνεμος συμβάλλεται, καὶ ὡς νηῒ χειμαζομένῃ λιμένες εὔθετοι εἰς σωτηρίαν· οὕτω καί σοι ἡ εὐχὴ πρὸς τὸ περιτυχεῖν θεοῦ· νῆφε ὡς θεοῦ ἀθλητὴς, οὗ τὸ θέλημα, ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος· περὶ ἧς καὶ σὺ πέπεισαι.. ἀντίψυχος....
Κεφ. γ'. Οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι, καὶ ἑτεροδιδασκαλοῦντες, μή σε καταπλησσέτωσαν· στῆθι ἑδραῖος, ὡς ἄκμων τυπτόμενος· μεγάλου ἐστὶν ἀθλητοῦ, τὸ δέρεσθαι καὶ νικᾷν· μάλιστα δὲ ἕνεκεν θεοῦ πάντα ὑπομένειν ἡμᾶς δεῖ, ἵνα καὶ αὐτὸς ἡμᾶς [ὑπομείνῃ]· πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ· τοὺς καιροὺς καταμάνθανε, τὸν ὑπέρκαιρον προςδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν	... στῆθι δὲ ... ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν· πλεῖον πρόςθες τῇ σπουδῇ οὗ εἶ·

A.

δι' ἡμᾶς ὁρατὸν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητὸν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

Κεφ. δ'.

Χῆραι μὴ ἀμελείσθωσαν· μετὰ τὸν κύριον σὺ αὐτῶν φροντιστὴς ἔσο. μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω· μηδὲ σὺ ἄνευ θεοῦ γνώμης τι πράσσε, ὅπερ οὐ δὲ πράσσεις, εὐσταθής. πυκνότερον συναγωγαὶ γινέσθωσαν· ἐξ ὀνόματος πάντας ζήτει. δούλους καὶ δούλας μὴ ὑπερηφάνει. ἀλλὰ μηδὲ αὐτοὶ φυσιούσθωσαν, ἀλλ' εἰς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν· μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ἐλευθεροῦ-

B.

συντονώτερον δράμε... καταμάνθανε· ὡς ἐνταῦθα εἶ, νίκησον· ὧδε γάρ ἐστι τὸ στάδιον, ἐκεῖ δὲ οἱ στέφανοι. προσδόκα Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ· τὸν ἄχρονον ἐν χρόνῳ· τὸν ἀόρατον τῇ φύσει, ὁρατὸν ἐν σαρκί· τὸν ἀψηλάφητον καὶ ἀναφῆ, ὡς ἀσώματον, δι' ἡμᾶς δὲ ἁπτὸν καὶ ψηλαφητὸν ἐν σώματι· τὸν ἀπαθῆ, ὡς θεὸν, δι' ἡμᾶς δὲ παθητὸν, ὡς ἄνθρωπον . . .

. . . εὐστάθει . . .

τύχωσιν ἀπὸ θεοῦ· μὴ αἱρέτω-

A.

σθαι, ἵνα μὴ δοῦλοι εὑρεθῶσιν τῆς ἐπιθυμίας.

Κεφ. ε΄.

Τὰς κακοτεχνίας φεῦγε· μᾶλλον δὲ περὶ τούτων ὁμιλίαν μὴ ποιοῦ. ταῖς ἀδελφαῖς μου προσλάλει, ἀγαπᾷν τὸν κύριον, καὶ τοῖς συμβίοις ἀρκεῖσθαι σαρκὶ καὶ πνεύματι· ὁμοίως καὶ τοῖς ἀδελφοῖς μου παράγγελλε ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀγαπᾷν τὰς συμβίους [ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν]. εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου, ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω· ἐὰν καυχήσεται, ἀπώλετο· [καὶ ἐὰν γνωσθῇ πλέον τοῦ ἐπισκόπου, ἔφθαρται·] πρέπει δὲ τοῖς γαμοῦσι καὶ ταῖς γαμουμέναις, μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου τὴν ἕνωσιν ποιεῖσθαι· ἵνα ὁ γάμος ᾖ κατὰ θεὸν καὶ μὴ κατ᾽ ἐπιθυμίαν· πάντα εἰς τιμὴν θεοῦ γενέσθω·

Κεφ. ϛ΄.

[Τῷ ἐπισκόπῳ προσέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν· ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων τῷ ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις, διακόνοις· καὶ μετ᾽ αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο σχεῖν ἐν θεῷ· συγκοπιᾶτε ἀλλήλοις, συναθλῆτε, συντρέχετε, συμπάσχετε, συγκοιμᾶσθε, συνεγείρεσθε, ὡς θεοῦ οἰκονόμοι, καὶ πάρεδροι, καὶ ὑπηρέται· ἀρέσκετε ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ᾽ οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίζεσθε·

B.

σαν ἀπὸ τοῦ κοινοῦ . . .

. . . γαμούσαις . . .

. . . κύριον . . .

. . πρεσβυτερίῳ

. . . ἔχειν παρὰ θεοῦ . . .

. . . συναθλεῖτε . . .

. . . κομίσεσθε . . .

A.	B.
μή τις ὑμῶν δεσέρτωρ εὑρεθῇ· τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω, ὡς ὅπλα· ἡ πίστις, ὡς περικεφαλαία· ἡ ἀγάπη, ὡς δόρυ· ἡ ὑπομονὴ, ὡς πανοπλία· τὰ δεπόσιτα ὑμῶν, τὰ ἔργα ὑμῶν· ἵνα τὰ ἄκκεπτα ὑμῶν, ἀξιακομίζησθε· μακροθυμήσατε οὖν μετ᾽ ἀλλήλων ἐν πραότητι· ὡς ὁ θεὸς ὑμῶν· ὀναίμην ὑμῶν διὰ παντός.	... ἄξια θεοῦ κομίσησθε· μακροθυμεῖτε ... ἐν πραΰτητι, καὶ..
Κεφ. ζ.	
Ἐπεὶ δὲ ἡ ἐκκλησία ἡ ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας εἰρηνεύει, ὡς ἐδηλώθη μοι διὰ τὴν προσευχὴν ὑμῶν, κᾀγὼ εὐθυμότερος ἐγενόμην ἐν ἀμεριμνίᾳ θεοῦ, ἐάνπερ διὰ τοῦ παθεῖν θεοῦ ἐπιτύχω, εἰς τὸ εὑρεθῆναί με ἐν τῇ ἀναστάσει ὑμῶν μαθητήν·	Ἐπειδὴ ... διὰ τῆς προσευχῆς ὑμῶν... ...αἰτήσει...
πρέπει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, συμβούλιον ἀγαγεῖν θεοπρεπέστατον, καὶ χειροτονῆσαί τινα, ὃν ἀγαπητὸν λίαν ἔχετε καὶ ἄοκνον, ὡς δυνήσεται θεόδρομος καλεῖσθαι· τοῦτον καταξιῶσαι, ἵνα πορευθεὶς εἰς Συρίαν δοξάσῃ ὑμῶν τὴν ἄοκνον ἀγάπην, εἰς δόξαν Χριστοῦ· χριστιανὸς ἑαυτοῦ ἐξουσίαν οὐκ ἔχει· ἀλλὰ θεῷ σχολάζει· τοῦτο τὸ ἔργον θεοῦ ἐστιν καὶ ὑμῶν, ὅταν αὐτὸ ἀπαρτίσητε· πιστεύω γὰρ τῇ χάριτι, ὅτι ἕτοιμοί ἐστε εἰς εὐποιΐαν, θεῷ ἀνήκουσαν.	εἴ τινα ... ὅς... πορευθῆναι... θεοῦ, ὁ ... ἐξουσίαν ἑαυτοῦ οὐκ ἔχει ...
εἰδὼς οὖν ὑμῶν τὸ σύντονον τῆς ἀληθείας δι᾽ ὀλίγων ὑμᾶς γραμμάτων παρεκάλεσα.	... σύντομον... εἰδὼς ὑμῶν ...

A.	B.
Κεφ. η΄.	
Ἐπεὶ οὖν πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις οὐκ ἠδυνήθην γράψαι διὰ τὸ ἐξαίφνης πλεῖν με ἀπὸ Τρωάδος εἰς Νεάπολιν, ὡς τὸ θέλημα προστάσσει, γράψεις ταῖς ἔμπροσθεν ἐκκλησίαις, ὡς θεοῦ γνώμην κεκτημένος, εἰς τὸ καὶ αὐτοὺς τὸ αὐτὸ ποιῆσαι·	.. τοῦτο ποιῆσαι ..
οἱ μὲν δυνάμενοι, πέζους πέμψαι· οἱ δὲ, ἐπιστολὰς διὰ τῶν ὑπό σου πεμπομένων· ἵνα δοξασθῆτε αἰωνίῳ ἔργῳ,	.. δ. ἐν ...
ὡς ἄξιος ὤν. ἀσπάζομαι πάντας ἐξ ὀνόματος, καὶ τὴν τοῦ Ἐπιτρόπου σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς, καὶ τῶν τέκνων· ἀσπάζομαι Ἄτταλον τὸν ἀγαπητόν μου· ἀσπάζομαι τὸν μέλλοντα καταξιοῦσθαι τοῦ εἰς Συρίαν πορεύεσθαι. ἔσται ἡ χάρις μετ' αὐτοῦ διὰ παντὸς, [καὶ τοῦ πέμποντος αὐτὸν Πολύκαρπον· ἐῤῥῶσθαι ὑμᾶς διὰ παντὸς] ἐν θεῷ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ εὔχομαι, ἐν ᾧ διαμείνητε ἐν ἑνότητι θεοῦ καὶ ἐπισκοπῇ·	ἐπισκοπῇ al. ἐπισκόπου
ἀσπάζομαι Ἀλκὴν τὸ ποθητόν μου ὄνομα· ἔῤῥωσθε ἐν κυρίῳ.	ὄνομα· ἀμήν· ἡ χάρις ... al. ἡ χάρις μεθ' ὑμῶν. al. ἡ χάρις τοῦ θεοῦ εἴη μεθ' ὑμῶν.

Es ist nun die Frage, wie die Verschiedenheit der beiden Recensionen entstanden seyn könne, und dann zu untersuchen, welches zuletzt der richtige Text sey, wenn er

anders wieder zu gewinnen ist: es wird sich zeigen, daß weder A. noch B. den richtigen enthalten. —

Gleich am Anfang in der Ueberschrift findet sich zu dem Namen *Πολύκαρπον* in B. eine nähere Bestimmung beigefügt *ἐπίσκοπον Σμύρνης*. Das Richtige scheint auf Seiten von A. zu seyn. Der Zusatz diente wahrscheinlich zur Erklärung für Leser späterer Zeit. Derselbe Fall findet statt bei den Worten hinter *Ἰγνάτιος*: *ἐπίσκοπος — Χριστοῦ*. — Hinter *μᾶλλον* läßt B. *δέ* weg, welches hier aber ganz an seiner Stelle steht, indem die folgenden Worte eine verstärkte Erläuterung des Vorhergehenden enthalten, in welchem Fall die Formel *μᾶλλον δέ* zu stehen pflegt, vgl. Winer's Gr. p. 372. — Hinter *καί* fehlt in B. *κυρίου*, obgleich dieses in ähnlichen Fällen im N. T. zu stehen pflegt, wonach also die Lesart von A. hier ganz richtig wäre.

Κεφ. α΄.

Die Versetzung mit den ersten Worten, die hier B. vornimmt, scheint auf eine spätere Aenderung hinzudeuten. In A. stand *σοῦ τὴν ἐν θεῷ γνώμην*. Nun schien es dem Interpolator nicht recht, daß die Person des Bischofs den Vorzug vor Gott haben solle, und er setzte *σοῦ* nach *θεῷ*. — Vor *χάριτι* läßt B. *θεοῦ* weg als einen allerdings müssigen Zusatz, da ja schon *χάρις* allein die Gnade Gottes bezeichnet, wie man das Wort in vielen Stellen des N. T. findet, vergl. Hebr. 13, 25., Kol. 4, 8. Ein ähnlicher Fall wie in unserm Briefe findet statt 1 Thess. 1, 1., wo zu *χάρις* und *εἰρήνη* auch in manchen codd. eine nähere Bestimmung zugesetzt ist: *ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welche in andern fehlt. Indeß sagt auch Paulus 1 Kor. 15, 19. *χάριτι θεοῦ* u. a. m. — Statt *βοήθειαν* A., adiutorium, setzt B. *ὁμοήθειαν*, consuetudinem, concordiam. Ersteres scheint die bessere Lesart zu seyn. Ein Grund, warum B. die Lesart geändert habe, läßt sich aber auch wohl nicht absehen. — Am Ende des Kapitels wird von B. die Stelle Matth. 8, 17. (aus

Jes. 53, 4.) citirt. Der spätere Ueberarbeiter las unsere Stelle und dabei fiel ihm vielleicht der neutest. Vers ein, den er denn auch zufügt, wie ja auf diese Art so viele Interpolationen entstanden sind.

Κεφ. β'.

Ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος zeigt sich sogleich als eine sehr nüchterne Interpolation. Man wollte nämlich dadurch den Ausdruck *σαρκικὸς καὶ πνευματικός* erläutern, und fügte daher jene Worte bei, die ganz synonym sind mit dem in A. befindlichen Ausdruck. Ferner bezog B. *σοῦ* nicht auf *πρόσωπον*, sondern auf *φαινόμενα*, und mußte es daher in *σοὶ* ändern, — *κολακεύειν* heißt eigentlich „schmeicheln," demulcere, dann aber auch „verführen." Dieß schien nun dem Recensenten in B. nicht passend, viel zu undeutlich, falscher Deutung fähig, und er änderte das Wort um in *ἐπανορθοῦν*, aufrichten, züchtigen, corrigere. — *αἴτει* in A. als Imp. schien dem Rec. B. zu hart, und er setzt dafür den Coni. *αἰτῇς* (welcher aber auch mit *ἵνα* verbunden werden könnte), wofür auch das Fut. stehen konnte, welches sich auch in einigen codd. findet, *αἰτήσῃ*, vgl. Matth. kl. Gr. §. 517. — Statt des Coni. in A. *φανερωθῇ* setzt Rec. B. *φανερωθείη* Opt. Diese Aenderung ist befremdend. Nach dem Sprachgebrauche der Classiker mußte in unserem Falle der Coni. stehen, und die Lesart in A. ist darum der Grammatik gemäß, zumal im späteren, hellenistischen Sprachgebrauche der Opt. so viel wie möglich vermieden wird, vgl. Winer's Gr. p. 238. Wollte vielleicht der Interpolator seinem Ausdruck eine gewisse Wahrscheinlichkeit, Möglichkeit geben? was aber hier sehr unpassend wäre. — Die Worte *ὅπως μηδενὸς λείπῃ* in Rec. A. will B. erklären, und sagt daher *μηδέν σοι*, wofür aber nach griechischem Sprachgebrauche *σὲ* stehen müßte. — Aus den Worten *ὥςπερ — θεοῦ* in Rec. B. ersieht man deutlich, daß der Interpolator nur das von A. Gesagte erklären will. Dasselbe ist der Fall, wenn er statt *θέμα* in A. das Wort *θέλημα* setzt, wodurch offenbar

jenes als das seltenere Wort erläutert werden soll. — Eben so falsch ist *ἀντίψυχος* in B. für *ἀντίψυχον*, welches der Interpolator nicht für passend genug hielt, um es mit dem mascul. zu verbinden.

Κεφ. γ'.

πλέον σπουδαῖος γίνου οὗ εἶ in Rec. A. ändert B. in *πλεῖον πρόσθες τῇ σπουδῇ οὗ εἶ*, und damit nicht zufrieden, fügt er noch eine erklärende Formel bei, die ganz dasselbe sagt, *συντονώτερον δράμε*. — Am Ende des Kapitels ist eine der stärksten Interpolationen im ganzen Briefe, durch die sich auch der Recensent in B. sehr bloßgestellt hat. Daß mit den letzten Worten der Rec. A., die eine Art Doxologie enthalten, niemand anders als Christus bezeichnet werde, ist klar. Darum fügt der Rec. in B. auch *Χριστόν* hinzu, ist aber damit nicht zufrieden, sondern heißt ihn auch *υἱὸν τοῦ θεοῦ*, so wie er auch hinter *ἀπαθῆ* die sehr auffallenden Worte *ὡς θεόν* zusetzt, und im Gegensatze dazu hinter *παθητόν* die Worte *ὡς ἄνθρωπον*. Am merkwürdigsten ist das Wort *φύσις*, welches in Rec. B. beigefügt ist, indem es, so wie das entsprechende lat. natura, ein späterer terminus technicus der Dogmatik ist. Wenn schon A. für die Gottheit Christi spricht, so ist offenbar in Rec. B. alles darauf abgesehen, diese Gottheit recht hervorzuheben.

Κεφ. δ'.

Für *χῆραι* setzt B. *αἱ χῆραι*, wodurch dem Ausdrucke mehr Ausdehnung gegeben wird = alle Wittwen in der Gemeine. Daher scheint hier B. vorzuziehen, zumal im N. T. analoge Stellen vorkommen, z. B. *αἱ γυναῖκες* Eph. 5, 22. Aber an anderen Orten fehlt auch der Artikel, z. B. 1 Petr. 3, 1. — *εὐσταθής*, quod nec facis, quum sis constans. B. *εὐστάθει*, quod nec facis. Constans esto: eine von den Aenderungen, von denen man gar keinen Grund absieht, zumal die Worte der Rec. A. einen weit passenderen Sinn geben. — Für *γαμουμέναις* A. setzt Rec. B. *γαμούσαις*, aber, wie es scheint, unrichtig, denn *γαμεῖν* = ein

Weib heirathen, dagegen im Med. sich heirathen lassen, vom Weibe gebraucht, was hier wohl besser ist. — Statt *θεόν* A. liest B. *κύριον*. Sollte vielleicht darin ein Rückblick auf Christus liegen?

Κεφ. ς'.

In Rec. B. ist das Wort *πρεσβυτέροις* der Rec. A. geändert in *πρεσβυτερίῳ*. Das letztere scheint Interpolation zu seyn, indem es schon ein Colleg der Presbyter voraussetzt, da hingegen eine Ermahnung, den Presbytern zu folgen, möglich ist, wenn sie auch noch nicht in ein Presbyterium vereinigt sind, vgl. 1 Petr. 5, 1., wo *πρεσβύτεροι* ebenfalls Amtsname ist und nicht vom bloßen Alter gebraucht zu seyn scheint. — *κομίζεσθε* A. verwandelt B. in *κομίσησθε* mit Beziehung auf die Belohnungen nach dem Tode. Sollte wohl in Rec. B. Rücksicht genommen seyn auf die Wiederkehr Christi, welche ja die Christen in den ersten Zeiten als nahe bevorstehend erwarteten? — *ἀξιακομίζησθε* erklärt B. durch *ἄξια θεοῦ κομίσησθε*.

Κεφ. ζ'.

Statt *ἀναστάσει* in Rec. A. liest B. *αἰτήσει*, da ihm wahrscheinlich die Worte ut inveniar in resurrectione vester discipulus keinen Sinn gaben. Daher billigt auch Vossius diese Aenderung in *αἰτήσει*, ut discipulus inveniar per petitionem vestram. Dabei würde also *ὑμῶν* auf *αἰτήσει* bezogen und bei *μαθητήν* müßte man ergänzen *θεοῦ*. Aber gewiß läßt sich *ἀναστάσει* rechtfertigen: 1) könnte man übersetzen: „daß ich dereinst bei der Auferstehung als euer [der Kirche würdiger] Schüler erfunden würde," oder 2) „damit ich als [Gottes] Schüler erfunden würde bei euerer dereinstigen Auferstehung, wenn ich nämlich schon lange todt bin," da er ja dem Märtyrertod entgegen ging. — *σύντονον* in Rec. A. scheint die richtigere Lesart zu seyn, vehemens vestrum erga veritatem studium, da hingegen B. *σύντομον* liest, was gar keinen, oder wenigstens einen sehr gezwungenen Sinn gibt. Ja es könnte

diese Lesart sogar einen Vorwurf enthalten, wenn man es nähme für „Kürze;" denn dann käme der Sinn heraus: „Weil ich die Kürze eures Strebens für die Wahrheit kenne, so habe ich euch nur einen kurzen Brief geschrieben."?!

Κεφ. η'.

Eine sehr merkwürdige Variante findet sich am Ende des Briefs, wo in Rec. B. für ἐπισκοπῇ, was sich auch in A. findet, von einigen ἐπισκόπου gelesen wird. Es zeigt sich darin augenscheinlich das Streben, etwas der bischöflichen Macht Förderliches zu sagen, wozu denn auch gewiß unsere Stelle die beste Gelegenheit gab, da einestheils die verführerische Nähe von ἐν ἑνότητι θεοῦ zu der Verwechselung einlud, anderntheils aber das Wort פְּקֻדָּה, welchem ἐπισκοπή entspricht, oft für das Concretum steht, z. B. 4 Mos. 3, 32. et ib. Rosenm., so daß der Interpolator, wie פְּקֻדָּה = פָּקִיד, ἐπισκοπή = ἐπίσκοπος, ܐܦܝܣܩܘܦܐ nahm. — Der einfache Schluß des Briefes, der sich in Rec. A. findet, ist in B. auf mannichfache Weise geändert, wie die drei angegebenen Ausdrücke zeigen.

Der Zweck dieses Aufsatzes ist nun keineswegs, die Echtheit oder Unechtheit aller Ignazischen Briefe darzuthun, und es werden darum viele Stellen der Kirchenschriftsteller hier unberücksichtigt gelassen, in denen etwas aus diesem oder jenem angeführt wird. — Allein davon ist die Rede, ob der Brief des Ignatius an Polykarpus von dem alten Bischof Antiochiens herrühren könne, und zwar ob die Rec. A. oder B., oder ein von beiden verschiedener, mit Hülfe der Kritik erhaltener Text der ursprüngliche sey? Daß Ignatius Briefe geschrieben, und zwar an dieselben Gemeinen, für die unsere noch vorhandenen Briefe geschrieben sind, kann ich als erwiesen voraussetzen: Pearson hat hinlänglich Stellen dafür gesammelt. Hierher gehören bloß einige Stellen alter Kirchenschriftsteller, die auf unsern Brief an Polykarpus Bezug haben oder doch haben können.

So kommen uns sogleich aus dem 2ten Jahrhundert zwei sehr bedeutende Zeugen entgegen: Polykarpus und Irenäus. Jener, Schüler des Evangelisten Johannes und von ihm zum Bischofe von Smyrna ordinirt, war ein vertrauter Freund von Ignatius. Euseb. 3, 37. sagt von ihm, er erwähne in seiner Epistel an die Philippenser der Briefe des Ignatius: *καὶ ὁ Πολύκαρπος δὲ τούτων αὐτῶν μέμνηται ἐν τῇ φερομένῃ αὐτοῦ πρὸς Φιλιππησίους ἐπιστολῇ.* Für uns aber von besonderer Wichtigkeit ist die Stelle bei Eusebius, die er aus dem Briefe des Polykarpus an die Philippesier selbst anführt, und die im 13. Kap. dieses Briefes steht, uns aber bloß in einer lateinischen Uebersetzung erhalten ist, da das Ende des Briefs verloren gegangen ist. Die Stelle bei Eusebius heißt: *τὰς ἐπιστολὰς Ἰγνατίου, τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ἄλλας ὅσας εἴχομεν παρ' ἡμῖν ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε, αἵτινες ὑποτεταγμέναι εἰσὶ τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ.* In der alten lateinischen Version lautet diese Stelle so: Scripsistis mihi et vos et Ignatius, ut si quis vadit ad Syriam, deferat litteras meas, quas fecero ad vos, si habuerimus tempus opportunum, sive ego, seu legatus, quem misero pro vobis. Epistolas sane Ignatii, quae transmissae sunt vobis (pro: nobis) ab eo, et alias quantascunque apud nos habuimus, transmisimus vobis, secundum quod mandastis: quae sunt subiectae huic epistolae: ex quibus magnus vobis erit profectus. Continent enim fidem, patientiam et omnem aedificationem ad dominum nostrum pertinentem.

Irenäus, Schüler des Polykarpus, und, wie Pearson sich ausdrückt, apostolicorum temporum vir, erwähnt ebenfalls nach dem Zeugnisse des Eusebius diese Briefe des Ignatius, z. B. Eus. H. E. 5, 8.: *ἔτι καὶ Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος καὶ ἀπὸ τῶν τούτοις γραφέντων κεχρημένος*, und 3, 36.: *οἶδε δὲ αὐτοῦ τὸ μαρτύριον ὁ Εἰρηναῖος, καὶ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ μνημονεύει κ. τ. λ.*,

worauf eine Stelle aus dem Briefe des Ignatius an die Römer citirt wird.

Aus dem 4ten Jahrhundert ist für unsern Zweck hervorzuheben: Eusebius, Bischof von Cäsarea. Er spricht in seiner Kirchengeschichte 3, 37. 38. von den *ἐπιστολαῖς τοῦ Ἰγνατίου, ἐν αἷς κατελέξαμεν.* Daß aber die von Eusebius gekannten Briefe dieselben sind, die wir noch jetzt vor uns haben, zeigt eine andere Stelle 3, 36., wo der Brief an Polykarpus namentlich erwähnt wird: [*διὰ γραφῆς ὁμιλεῖ*] *ἰδίως τε τῷ ταύτης* [*τῆς Σμυρναίων ἐκκλησίας*] *προηγουμένῳ Πολυκάρπῳ· ὃν οἷα δὴ ἀποστολικὸν ἄνδρα εὖ μάλα γνωρίζων, τὴν κατ' Ἀντιόχειαν αὐτῷ ποίμνην, ὡς ἂν γνήσιος καὶ ἀγαθὸς ποιμὴν, παρατίθεται, τὴν περὶ αὐτῆς φροντίδα διὰ σπουδῆς ἔχειν αὐτὸν ἀξιῶν.* An derselben Stelle sagt Eusebius, indem er von den Ignazischen Briefen spricht: drei derselben habe Ignatius von Troas aus geschrieben, den an die Philadelphier, Smyrnäer und an Polykarpus, und er scheint dieß aus dem Briefe selbst genommen zu haben, wie schon Pearson richtig bemerkt. Aus unserm Briefe gehört die Stelle am Anfange des 8. Kap. hierher: *ἐπεὶ οὖν κ. τ. λ.* Diese aus dem Eusebius genommenen Gründe für die Echtheit der Ignazischen Briefe schienen selbst einem Gegner derselben, dem Dalläus, so überzeugend, daß er sagt: Fatemur, Eusebium illas epistolas agnoscere, et pro vere Ignatianis habere, neque dissimulamus, eas, de quibus ille verba fecit, has ipsas fuisse videri, quae his hodie nominibus circumferuntur. — Eine sehr bedeutende Stelle findet sich ferner bei Chrysostomus, de uno legisl. Tom. 6. p. 645.: es wird darin eine Stelle aus dem 4. Kap. unseres Briefes an Polykarpus citirt: *διὰ τοῦτό τις τῶν ἀρχαίων, Ἰγνάτιος δὲ ὄνομα αὐτῷ· οὗτος ἱερωσύνῃ καὶ μαρτυρίῳ διαπρέψας, ἐπιστέλλων τινὶ ἱερεῖ ἔλεγε· μηδὲν ἄνευ γνώμης σου γινέσθω· μηδὲ σὺ ἄνευ γνώμης θεοῦ τι πράττε.* — In demselben Jahrhunderte haben wir noch zu nennen den Hieronymus, vgl. de viris illustr. 16.: [scripsit episto-

lam Ignatius et] proprie ad Polycarpum, commendans illi Antiochensem ecclesiam, indem er darin dem Eusebius folgt. Eben so erwähnt H. den Ignatius auch an anderen Orten als alten Schriftsteller der Kirche, cf. lib. adv. Helvidium, im 3. B. gegen die Pelagianer. Die aus dem Katalog angeführte Stelle ist merkwürdig. Sie ist entlehnt aus dem Eusebius, an den sich Hieronymus hier ganz anschließt, und er sagt darin unter Anderem vom Brief an Polykarpus: in qua Ignatius et de Evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi posuit testimonium, dicens etc. Nun paßt dieß aber gar nicht auf unseren Brief, sondern auf den an die Smyrnäer, und H. scheint sich hier geirrt zu haben in seiner Uebersetzung des Eusebius. Vossius vermuthet, H. habe den Brief an Polykarpus für einerlei gehalten mit dem an die Smyrnäer. Aus der Stelle des Eusebius kann aber diese Meinung durchaus nicht gefolgert werden, denn sonst hätte letzterer sich gewiß deutlicher ausgedrückt und nicht einen offenbaren Unterschied gemacht zwischen beiden Briefen.

Aus dem 7ten Jahrhundert citirt Pearson einen Palästinensischen Mönch unter Heraklius, Namens Antiochus, der um's Jahr 620 dem Eustathius seine Homilieen widmete, und in einer derselben eine Stelle aus dem Brief an Polykarpus, Kap. 6. init. citirt: *ὁ θεοφόρος Ἰγνάτιος ἐπιστέλλει, λέγων, τῷ ἐπισκόπῳ προςέχετε, ἵνα καὶ ὁ θεὸς ὑμῖν· Ἀντίψυχον ἐγὼ τῶν ὑποτασσομένων* (eigentlich heißt es im Text *ὑποτασσομένῳ*, wofür aber wohl besser die Lesart im Briefe selbst zu recipiren ist) *ἐπισκόπῳ, πρεσβυτέροις τε καὶ διακόνοις· μετ᾽ αὐτῶν μοι τὸ μέρος γένοιτο ἔχειν ἐν θεῷ.*

Aus dem 8ten Jahrhundert ist Johannes Damascenus hierher zu ziehen. In seinen Parallelen benutzt er eine Stelle aus unserm Briefe, Kap. 1. und 2. „diese Stelle ist zwar in beiden Recensionen ganz gleichlautend; aber es ist merkwürdig, daß Joh. D. die Anführung der Stelle Matth. 10, 16., die sich in beiden Recensionen findet, und

die ich doch als fremden Zusatz weggestrichen hätte, auslässt. Außerdem findet man hier noch einige von beiden Recensionen abweichende Varianten." J. E. Chr. Schmidt a. a. O. Die Stelle heißt nach der Ausgabe von le Quien, Parisiis 1712. Tom. II. p. 515.: *πάντας βάσταζε, ὡς καί σε ὁ κύριος· πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ, προσευχαῖς σχόλαζε ἀδιαλείπτοις, αἰτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις· γρηγόρει, ἀκοίμητον ὄμμα κεκτημένος· πάντων τὰς νόσους βάσταζε ὡς τέλειος ὁ ἀθλητής· ὅπου πλείων κόπος, πολὺ κέρδος. καλοὺς μαθητὰς ἐὰν φιλῇς, χάρις σοι οὐκ ἔσται· μᾶλλον τοὺς ἀπειθεστέρους ἐν πρᾳότητι ὑπόταςςε· οὐ πᾶν τραῦμα τῇ αὐτῇ ἐμπλάστρῳ θεραπεύεται· τοὺς παροξυσμοὺς ἐμβροχαῖς παῦε· διὰ τοῦτο σαρκικὸς εἶ, καὶ πνευματικὸς, ἵνα τὰ φαινόμενά σοι εἰς πρόσωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἀόρατα αἴτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ἵνα μηδενὸς λείπῃ.*

Aus demselben Jahrhundert gehört noch hierher ein gewisser Antonius, wie es scheint, ein Schüler von Joh. Dam., welcher in seiner Melissa einige Stellen aus unserem Brief anführt. Nach Pearson sind dieselben: aus dem 5. Kap. von *εἴ τις — ἐπιθυμίαν*. Die Worte: *ἐὰν καυχήσεται, ἀπώλετο* des Textes werden in diesem Citat weggelassen, so wie auch vor *ἐπιθυμίαν* das Wort *αἰσχράν* steht; aus dem 3. Kap. von *στῆθι — ὑπομείνῃ*, wobei jedoch statt des ersteren Wortes *στῆκε* steht; aus dem 6. Kap. *μακροθυμεῖτε μετ᾽ ἀλλήλων ἐν πραΰτητι, ὡς ὁ θεὸς μεθ᾽ ἡμῶν διαπαντός*; aus dem 4. Kap. mit ziemlichen Varianten: *οἱ δοῦλοι μὴ ἐράτωσαν ἀπὸ κοινοῦ ἐλευθεροῦσθαι, ἀλλ᾽ ὡς δόξαν θεοῦ πλέον δουλευέτωσαν, ἵνα κρείττονος ἐλευθερίας ἀπὸ θεοῦ τύχωσιν*; aus dem 1. Kap. endlich eine Stelle, die aber bedeutend variirt: *πάντας βάσταζε ὥς σε ὁ κύριος, πάντων ἀνέχου ἐν ἀγάπῃ· αὐτοῦ σύνεσιν πλείονα ἧς ἔχεις· πάντων τὰς νόσους βάσταζε, ὅπου γὰρ πλείων κόπος, πολὺ τὸ κέρδος.*

Aus dem 9ten Jahrhundert könnte man den Photius noch hierher zählen, welcher im 126. cod. p. 95. ed. Bekk. Tom. II. sagt: *ἀνεγνώσθη καὶ Πολυκάρπου ἐπιστο-*

λὴ πρὸς Φιλιππησίους, γέμουσα πολλῆς νουθεσίας μετὰ σαφηνείας καὶ ἁπλότητος, κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν τῆς ἑρμηνείας τύπον· λέγει δὲ καὶ τὰς ἐπιστολὰς αὐτοῖς Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου ἀπεσταλκέναι, καὶ αἰτεῖται ἀναδιδαχθῆναι παρ᾽ αὐτῶν, εἴ τι περὶ ἐκείνου διακούσαιεν. —

Aus der Vergleichung der beiden Recensionen scheint hervorzugehen, daß allerdings die kürzere den Vorzug verdiene vor der längeren, indem diejenigen Stellen, in denen letztere von der ersteren abweicht, sich fast alle zu deutlich als Interpolationen verrathen. Nun ist aber die Frage, ob wohl die kürzere Recension, wie wir sie vor uns haben, dem Zeitalter des Ignatius angemessen sey und von ihm herrühren könne? — Um nun die Echtheit dieser oder jener Stellen zu beweisen, wären natürlich wörtliche Anführungen derselben bei Schriftstellern der ältesten christlichen Kirche von der größten Wichtigkeit. Von dieser Art haben wir aber blos zwei Citate: Eine bei Chrysostomus aus dem 4ten, und die andere bei dem Mönch Antiochus aus dem 7ten Jahrhundert. Dagegen weichen die Citate des 8ten Jahrhunderts bedeutend ab vom Texte der beiden Recensionen. Die Ursache dieser Divergenz könnte man nun in Dreierlei suchen: 1) nämlich könnte man annehmen, daß der Text dieser Schriftsteller selbst corrumpirt sey, was aber nicht wohl wahrscheinlich ist; 2) sie hätten die von ihnen citirten Stellen aus dem Gedächtniß angeführt. Aber dieß läßt sich wohl eher bei einem ganz bekannten Werke vermuthen, welches in Jedermanns Händen war; wie z. B. das A. T. von neutestament. Schriftstellern zuweilen aus dem Gedächtnisse citirt wird; 3) müßte man denn annehmen, daß sie einen von dem unserigen verschiedenen Text vor Augen gehabt hätten. Wir sehen uns daher genöthigt, neben Recension A. und B. noch eine dritte, oder mehrere andere anzunehmen. Der ursprüngliche Text ist also verloren gegangen, und unsere beiden Recensionen sind also weiter nichts als eine Art von Ueberarbeitungen, außer welchen es aber

noch andere gegeben haben mag, wie wir namentlich aus den verschiedenen Lesarten bei den Schriftstellern sehen, die aus dem Briefe citiren. Anzunehmen, daß Rec. A. die echte sey und Rec. B. die Corruptionen enthalte, das verbietet einestheils die Abweichung der von Chrysostomus und Antiochus citirten Stellen von beiden Recensionen, wodurch wenigstens beide Recensionen verdächtig werden, und anderntheils die Art, wie Rec. A. und B. verschieden sind. Man sieht gar keine Absicht bei der Interpolation ein. Sonst wurden oft kirchliche Schriften durch Häretiker verfälscht, hier in unserer Rec. B. sieht man aber keine Spur von einer Häresis, im Gegentheil könnte man in dem Interpolator eher einen Katholiker vermuthen, da ja die Rec. B. in den von A. abweichenden Stellen fast nur Erweiterungen und Erklärungen enthält, die aber alle nichts Heterodoxes enthalten. Ja sogar in Rec. A. finden sich einige Stellen, aus denen hervorzugehen scheint, daß sie von einem katholischen Interpolator herrühren. — Die Rec. A. enthält in den Stellen, wo man sie mit einer dritten Recension vergleichen kann, so wie da, wo sie von B. verschieden ist, den einfachsten Text und aus ihr scheint noch am ersten der ursprüngliche Text entwickelt werden zu können. In dem S. 883 ff. abgedruckten Text habe ich dieß versucht, und glaube, daß die mit Klammern bezeichneten Stellen gestrichen werden müssen, um den ursprünglichen Text zu erhalten, oder wenigstens einen, der demselben näher kommt. Ueber die einzelnen Stellen bemerke ich Folgendes:

In der Ueberschrift habe ich die Worte *μᾶλλον — Χριστοῦ* eingeklammert. Sollten sie vielleicht entstanden seyn durch einen Leser, der sich durch das Wort *ἐπισκόπῳ* zu der Spielerei verleiten ließ?

Κεφ. α΄.

Verdächtig scheinen mir die Worte von *πάντων — κέρδος*. Vorher war vom Belehren Aller die Rede, nun auf einmal vom Tragen der Schwächen, wie ein perfecter

Athlet! und dazu ist nun noch ein ziemlich trivialer Gemeinplatz zugefügt in den Worten ὅπου κ. τ. λ. Sollte diese Stelle zu streichen seyn, so entstünde vielleicht auch ein besserer Zusammenhang, indem zu dem λάλει das μαθητάς recht gut paßte.

Κεφ. β'.

Die Stelle, worin Matth. 10, 16. angeführt wird, halte ich für unecht, und zwar aus folgenden Gründen: 1) Johannes Damascenus läßt sie im Citat unserer Stelle weg, auch finden sich in dem interpolirten Brief einige, obwohl unbedeutende Abweichungen. — Allein dieser Grund kann deshalb nicht gelten, weil ja beide, sowohl Joh. D., als auch der Pseudoignatius andere Recensionen vor sich gehabt haben können als wir, und unser Text doch der richtige alsdann seyn könnte. Aber verdächtig wird dadurch die Stelle. Nicht so leicht zu beseitigen ist der 2.) Grund, daß nämlich das Citat nicht recht in den Zusammenhang paßt. Vielleicht, daß auch schon die Worte von οὐ πᾶν an unecht sind, da sie ja weiter nichts enthalten, als Erläuterung der ersten, an und für sich klaren Worte. Diese Worte konnten um so eher zugefügt werden, da sie wahrscheinlich sprichwörtlich gewesen sind.

Κεφ. γ'.

In diesem Kapitel habe ich eine Stelle aus Rec. B. recipirt. Um nämlich die erwähnten καιροί zu bestimmen, scheint mir in Rec. A. etwas zu fehlen. Der Verfasser fordert auf, die Zeiten zu erwägen, und spricht nun von der Zukunft, aber kein Wort von der Gegenwart. Diese Lücke scheint nicht unpassend in Rec. B. ausgefüllt zu seyn durch die Worte ὡς ἐνταῦθα — στέφανοι. —

Für ὑπομείνῃ liest Rec. B. ἀναμείνῃ εἰς τὴν βασιλείαν, welches als die schwerere Lesart hier vorzuziehen scheint. Vielleicht ist die Lesart ὑπομείνῃ dadurch entstanden, daß ὑπομένειν noch zweimal in diesem Kapitel vorkommt, und also dadurch leicht eine Verwechslung eintreten konnte. —

Κεφ. ε΄.

Als sehr müssig und verdächtig erscheint die Stelle *καὶ ἐὰν — ἔφθαρται*: ein Zusatz, der gar nicht in den Zusammenhang gehört, indem ja von der Ehe die Rede ist, und nun auf einmal: „und wenn einer sich höher dünkt denn der Bischof, *ἔφθαρται!*" auch wird diese Stelle zuerst im 8ten Jahrhundert citirt.

In demselben Kapitel scheint *τὰς συμβίους* mit der Vulgate und den alten Uebersetzungen zuzusetzen zu seyn, wie schon Vossius bemerkt, indem es durch *ἀγαπᾷν* erfordert zu werden scheint, wo es denn dem obigen *συμβίοις* entsprechen würde.

Die Worte *ὡς ὁ κύριος τὴν ἐκκλησίαν* halte ich für eine eingeschobene Reminiscenz aus Eph. 5, 25., die vielleicht einem Leser bei unserer Stelle einfiel.

Κεφ. ς΄.

Hier habe ich es nicht mit einzelnen Stellen zu thun, sondern ich verwerfe das ganze Kapitel, und zwar aus folgenden Gründen: 1) wenn gleich schon im N. T. ein Streben sich angedeutet findet nach Einheit der Gemeinen, und wenn es auch nicht sehr lange Zeit dauerte, daß das Streben der Bischöfe dahinaus ging, in ihrer Person diese religiöse Einheit zu repräsentiren, so gehörte doch wohl ein größerer Zeitraum dazu, um den Bischof so hoch zu stellen, wie es am Anfange dieses Kapitels geschieht, — als die Zeit ist von dem Zeitalter der Apostel bis zur Abfassungszeit unseres Briefes. Unsere Stelle scheint mir zu deutlich an ähnliche Aussprüche des Cyprianus, Ambrosius, Augustinus u. a. m. zu erinnern. — 2) Mag man auch zugeben, daß sehr viele Ausdrücke aus dem römischen Rechts- und Kriegswesen in die griechische Sprache übergegangen sind: so unterliegt es doch immer noch bedeutendem Zweifel, ob ein Bischof von Antiochien mehrere so auffallend fremde Worte zugleich an Einer Stelle gebraucht haben solle, in einem Briefe, der blos in Bezug auf kirchliche Verhältnisse geschrieben worden ist. — 3) Mag es

auch seyn, daß die Paulinischen Briefe schon zur Zeit des Ignatius unter den Christen sehr verbreitet waren, mag auch Petrus dieselben citiren 2. B. 3, 15.: — so wäre es doch wohl wahrscheinlicher, daß Ignatius auch den Paulus genannt habe, wenn er ihn benutzt, und nicht so ohne Weiteres seine Bilder benutzt habe, als wären es seine eigenen. Allerdings läßt sich dagegen anführen die von der occidentalischen Sitte durchaus abweichende Art der Orientalen, fremde Schriften in den ihrigen zu benutzen, so wie die Bemerkung, daß grade der Brief an die Epheser wahrscheinlich ein enkyklischer und darum in Antiochien sehr bekannter war: aber verdächtig bleibt die Stelle doch! Cot. hat zwar zu ihrer Vertheidigung gesagt: denique puto, comparationes Paulinas Eph. VI. non impedire, quominus instituantur consimiles, aber hier scheint mir doch mehr als ein consimile zu seyn! — 4) Der Brief ist doch an den einzelnen Bischof gerichtet, nun wendet sich aber der Verfasser im Kap. 6. ganz ex abrupto an die Mitglieder der Gemeine. Ich weiß, was Vossius und Cotel. zur Vertheidigung der Stelle gesagt haben, allein diese Wendung des Briefes bleibt immer sehr auffallend. Warum redet doch der Verfasser die Gemeine hier, da er sich an sie wendet, nicht besonders an, da eine solche Anrede hier allerdings zur Deutlichkeit dienen würde? da er doch im 7. Kap. den Polykarpus anredet, wo es der Zusammenhang gar nicht erfordert? — 5) Das erste Citat aus unserm Kap. findet sich zuerst im 7ten Jahrhundert. — 6) Es entsteht durchaus keine Lücke im Brief, wenn man dieses Kapitel wegläßt, im Gegentheil entstünde ein besserer Zusammenhang, wenn man auch die ersten Worte des 7ten Kap., die wohl noch zum 6ten gehören, striche, wodurch dann das πρέπει, Πολύκαρπε θεομακαριστότατε, sich recht gut anreihte an das Ende des 5ten Kap. πρέπει δὲ κ. τ. λ.

Κεφ. η΄.

In diesem Kapitel fehlen die Worte καὶ τοῦ — διὰ παντός im Florent. Coder. Vertheidigt können sie werden,

wie es auch Vossius thut in der Note zu unserer Stelle. Allein einfacher ist der Sinn, wenn sie gestrichen werden. Vielleicht hielt es ein Leser für unpassend, daß an einer Stelle, wo ein dem Polykarpus Untergebener gegrüßt wird, nicht auch ein Gruß an den Bischof selbst stehe, und setzte die Worte zu.

Zum Schlusse müssen noch einige Puncte berücksichtigt werden, die man urgiren könnte bei Aufstellung von Zweifeln an der Echtheit des Briefes. So könnte im ersten Kapitel die Empfehlung der ἕνωσις Anstoß erregen und man könnte zweifeln, ob in der ersten christlichen Kirche ein Streben gelegen habe nach Einheit in der Lehre. Aber wenn man das Christenthum historisch faßt, und nicht von falschen Voraussetzungen ausgeht, so kann gewiß jene Empfehlung der ἕνωσις nicht zu Zweifeln an der Echtheit des Briefes Anlaß geben. Man vergleiche nur Stellen wie 1 Kor. 1, 10 ff. Tit. 3, 10., und ich frage, ob hier nicht ein Streben nach Einheit vor Augen liege? und ob man nicht auf solche Grundlagen auch eine äußere Einheit schon in den ersten Zeiten des Christenthums bauen konnte? Damit zusammen hing das Bemühen, die Gemeine vor ἑτεροδιδασκαλοῦντες, wie es im 3ten Kapitel heißt, zu bewahren, wofür ja namentlich die Briefe Pauli, Petri und Johannis Belege liefern.

Eben so wenig darf man sich stoßen an den väterlichen Ermahnungen des Briefes, z. B. im 1. und 3. Kap., wenn man bedenkt, daß Ignatius, Nachfolger eines Apostels im Bischofamt und bejahrter als Polykarpus, allerdings berechtigt war, diesem seinen Rath zu geben, zumal er ja dem Märtyrertod entgegenging, und also dadurch noch mehr befähigt war, solche Ermahnungen an seinen jüngeren Amtsbruder zu erlassen.

Auch die Stelle im 5ten Kapitel πρέπει δὲ κ. τ. λ. könnte auffallend scheinen. Es enthält dieselbe das älteste Beispiel einer Anmeldung der Ehe bei dem Bischof. Aber man muß hierbei wohl berücksichtigen, daß nicht von der

eigentlich priesterlichen Trauung, wie sie in der Folge gewöhnlich wurde, die Rede ist, sondern blos von der Meinung und dem Rathe des Bischofs, den man einholen solle. Mit Recht bemerkt in Bezug auf unsere Stelle Augusti in den Denkwürdigkeiten Th. 9. S. 287 ff. 1) daß die Theilnahme des Bischofs nicht als Gesetz, sondern als guter Rath (als Beweis der Schicklichkeit und Wohlanständigkeit, πρέπει) gefordert, und 2) daß nicht auf eine bloße Anmeldung oder Anzeige, sondern auf Genehmigung des Bischofs gedrungen wird. Daß diese Bedeutung in dem Worte γνώμη liege, geht aus den von Augusti angeführten Stellen 1 Kor. 7, 6. 25. 40.; 2 Kor. 8, 10.; Apokal. 17, 17. u. a. m. hervor. „Der Vorstand der Kirche — heißt es in den Denkwürdigkeiten — sollte nicht nur von der vorseyenden Heirath in Kenntniß gesetzt werden, sondern auch darüber urtheilen und rathen, ob diese Heirath den Forderungen des Christenthums entspreche. Wer einen solchen Rath nicht achtete, konnte zwar von der Vollziehung der Ehe, wenn sie den bürgerlichen Gesetzen nicht zuwider lief, nicht abgehalten werden, aber die Kirche erkannte eine solche Ehe nicht als gültig an, sondern betrachtete sie als Concubinat oder als Hurerei, und belegte die Ehegatten mit Kirchenbuße und Excommunication." Schön sagt von einer solchen Ehe Tertullianus: et si liceret, non expediret (cf. ad ux. lib. II. fin.). Daß unsere Stelle durchaus nicht den Geist der Unechtheit in sich enthalte, scheint mir theils aus neutestamentlichen Vorschriften über die Ehe, theils aus einigen Stellen Tertullian's hervorzugehen, die sich bei Augusti a. a. O. finden. So sagt er besonders de pudic. p. 745. ed. Basil.: Penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitant, und an jener herrlichen Stelle ad ux. lib. II. p. 534.: unde sufficiam ad enarrandam felicitatem eius matrimonii, quod ecclesia conciliat, et confirmat oblatio, et obsignatum angeli renunciant, pater rato habet? Nam

nec in terris filii sine consensu patrum rite et iure nubent. Quale iugum Fidelium duorum unius spei, unius voti, unius disciplinae, eiusdem servitutis? Ambo fratres, ambo conservi, nulla spiritus carnisve discretio. Atquin vere duo in carne una. Ubi caro una, unus et spiritus. Simul orant, simul volutantur et simul ieiunia transigunt, alterutro ducentes, alterutro hortantes. In ecclesia Dei pariter, in connubio Dei pariter. In angustiis, in refrigeriis, neuter alterum caelat, neuter alterum vitat, neuter alteri gravis est. Libere aeger visitatur, indigens sustentatur. Eleemosinae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, cottidiana diligentia sine impedimento. Non furtiva signatio, non trepida gratulatio, non muta benedictio: sonant inter duos Psalmi et Hymni, et mutuo provocant quis melius Deo suo canet. Talia Christus videns et audiens gaudet. His pacem suam mittit. Ubi duo, ibi et ipse, ubi et ipse, ibi et Malus non est. Vielleicht das schönste, fast unübersetzbare Lob christlicher Ehe.

Schließlich ein Wort an sachkundige Männer, die vielleicht vorstehenden Aufsatz ihrer Beachtung würdigen! Der Verfasser desselben beabsichtigt, eine vollständige Ausgabe der Ignazischen Briefe erscheinen zu lassen. Es würde ihm daher jeder Wink, welchen ihm ein einsichtsvoller Recensent ertheilt, wenn man anders obige Arbeit nicht für zu unbedeutend hält, angenehm seyn und von ihm mit gebührendem Dank aufgenommen werden. Für die Sache wäre es von Nutzen, für ihn zur Belehrung! Denn noch muß er ja mit Elihu sagen: צָעִיר אֲנִי לְיָמִים וְאַתֶּם יְשִׁישִׁים עַל־כֵּן זָחַלְתִּי וָאִירָא מֵחַוֹּת דֵּעִי אֶתְכֶם׃ אָמַרְתִּי יָמִים יְדַבֵּרוּ וְרֹב שָׁנִים יֹדִיעוּ חָכְמָה.

4.

Ueber das Todesjahr Justin's des Märtyrers.

Ein kritischer Versuch

von

Carl Semisch,
Predigtamts-Candidaten.

Unter die Puncte in der Lebensgeschichte Justin's des Märtyrers, denen ungeachtet ihrer Wichtigkeit noch am wenigsten eine gründliche Untersuchung zu Theil geworden ist, gehört die Zeit, in welcher sein Märtyrertod fällt. Es bedarf aber des Versuches einer genauern Bestimmung derselben um so mehr, als die Verschiedenheit der Ansichten darüber ziemlich groß ist. Denn während Männer, wie Dodwell a), du Four de Longuerne b), Pearson c) und Valesius d) den Tod Justin's in die Mitte der Regierungszeit vom Kaiser Ant. Pius versetzen, suchen Andere sein Todesjahr in der Zeit Mark Aurel's und Manche, wie Papebrochius e), schieben dasselbe bis in's J. 170. hinaus. Freilich zeigt eben diese Divergenz der Ansichten, daß die Bestimmung

a) Dissertatt. in Iren. Oxon. 1689. p. 255. sq.

b) Dissert. in Tatian. p. VIII., angehängt der Worth'schen Ausgabe von Tatians Rede gegen die Griechen. Oxf. 1700.

c) Vit. Iustini p. 254.

d) Annotatt. ad Euseb. hist. eccl. IV, 17. p. 77.

e) Ad 13. diem April. Bolland. p. 104. 107.

des Jahres, in welchem Justin starb, Schwierigkeiten haben müsse, die das Gewinnen eines sichern Resultates hindern — was sich denn auch bei einem tiefern Eingehn in die Sache leicht ergibt —; allein dieses kann nicht hindern, die Untersuchung wenigstens so weit zu führen, als dieß auf noch geschichtlichem Boden geschehen kann. Und einen solchen Versuch unternehmen wir um so eher, als sich unseres Erachtens wenigstens das über allen Zweifel hinaus darthun läßt, daß der Märtyrertod Justin's unter der gemeinschaftlichen Regierung des Mark Aurel und Lucius Verus erfolgt sey; sollte auch vielleicht noch ein Zweifel in Betreff des Jahres, in welches wir denselben setzen zu müssen glauben, übrig bleiben. Eben deßhalb trennen wir auch die Untersuchung in zwei Theile, indem wir zuerst nachzuweisen suchen, daß Justin's Tod in die Regierungszeit der genannten Kaiser falle, und erst, wenn dieses Ergebniß gesichert ist, zur Feststellung des Jahres fortschreiten, in welchem derselbe stattgefunden hat.

I) Justin der Märtyrer starb unter M. Aurel und dessen Mitregenten Luc. Verus.

Drei Puncte sind es, auf welche sich die Beweisführung für diese Behauptung stützt, Puncte, die, wie es scheint, von der Art sind, daß sie sich gegen jede Einsprache sichern lassen. Zuerst

1) berichten die glaubwürdigsten Zeugnisse der Alten, daß Justin unter M. Aurel und Luc. Verus den Märtyrertod erlitt. An die Spitze dieser alten Zeugen stellen wir wohl mit Recht **Euseb. hist. eccl. IV, 16. p. 136. B.** a), welcher, nachdem er vorher den Verlauf der Klein-Asiatischen Christenverfolgung mit den Worten der Gemeinde zu Smyrna geschildert hat, so fortfährt: *κατὰ τούτους* — also um die

a) Ed. Vales. Mogunt. 1672.

Zeit der Christenverfolgung zu Smyrna d. h. um das J. 166. n. Chr. — δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστῖνος δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι (nämlich dem M. Aurel und Luc. Verus) θείῳ κατακοσμεῖται μαρτυρίῳ — ein Zeugniß, das ungeachtet seiner Klarheit und Bestimmtheit, wie wir unten sehen werden, angefochten worden ist. Mit dieser Angabe des Eusebius stimmen ganz die Berichte bei **Hieronym.** catal. scriptt. eccless. c. 23. a), dem **chron. Alexandr.** b), **Photius** biblioth. cod. 125. c), **Nicephorus** chronograph. p. 401. A. d), **Zonaras** annal. e) überein. Allein dieses Zeugniß des Eusebius und mit demselben auch die der Uebrigen hat man f) zu entkräften gesucht durch Verweisung auf das Chronikon, in welchem Eusebius abweichend von der Angabe in der Kirchengeschichte und mit sich selbst im Widerspruche den Tod Justin's in die Zeit des Ant. Pius zu setzen scheint. Die Stelle lautet g) so: Olymp. 232, 2. a. Chr. 151. Crescens Cynicus agnoscitur: qui Iustino nostri dogmatis philosopho — — — — persecutionem suscitavit, in qua ille gloriose pro Christo sanguinem fudit. Und diese Angabe ist denn auch in die meisten spätern Chroniken, z. B. **G. Syncellus** ἐκλογὴ χρονογραφ. p. 351. B. h), **H. Contractus** de sex aetatibus mundi i), **Marianus**

---

a) Von der Angabe des **Epiphanius**, welcher Justin's Märtyrertod irrthümlich unter den Kaiser Hadrian versetzt, weiter unten.
b) Ed. M. **Rader**. Monach. 1615. p. 606.
c) Ed. Imm. **Bekker**. Berol. 1824. 25. T. I. p. 95.
d) Corp. script. hist. Byzant. V. I. p. 747.
e) Ed. **du Fresne**. Par. 1686. T. I. p. 597. B.
f) **Valesius** a. O. p. 77.
g) Euseb. Pamph. chron. can. l. II. — — op. **Scaligeri**. Ed. 2. Amstel. 1658. p. 168.
h) Corpus scriptt. hist. Byzant. V. I. p. 663.
i) Bei **Pistor. Nidan.** rerum Germanic. scriptores aliquot insignes. Ratisb. 1731. T. I. p. 138.

Scotus chron. l. II. aet. 6. [a]), übergegangen und findet sich auch bei M. Glycas annal. P. III. [b]). Allein was zunächst das Zeugniß des Glycas betrifft, so verdient dasselbe bei dem unhistorischen Verfahren, das sich in den Annalen desselben überhaupt kund gibt, keinen Glauben, und schon die angegebene Stelle gibt Grund genug zur Verwerfung desselben. Denn in derselben wird neben dem Tode Justin's auch der des Dionysius, Bischofs von Korinth, unter Ant. Pius berichtet; und doch ist es aus Euseb. h. e. IV, 23., verglichen mit IV, 19., klar, daß Dionysius noch unter M. Aurel lebte. Die genannten Chronisten aber, namentlich auch Syncellus, geben nur die Chronik des Eusebius wieder. Es bleibt also bloß die Angabe dieser Chronik des Eusebius übrig und diese steht mit dem bestimmten Berichte der Kirchengeschichte über Justin's Todesjahr keineswegs im Widerspruche. Denn was eine Eigenthümlichkeit aller chronikartigen Geschichtschreibung überhaupt ist, daß oft summarisch an gewisse Zeitmomente Begebenheiten geknüpft werden, die, obschon verschiedenen Zeiten angehörig, doch in einem Realzusammenhange [c]) stehen — wo dann die Rücksicht auf die genaue Zeitbestimmung der einzelnen Begebenheiten verschwindet, — das findet sich auch in der Chronik des Eusebius vielfältig bestätigt, — eine Bemerkung, die selbst ein flüchtiger Blick in das Buch bewahrheitet. Als Beleg diene von vielen Beispielen nur eines. So erwähnt Eusebius chron. l. II. ad a. Chr. 169: Romani contra Germanos, Marcomannos, Quados, Sarmatas, Dacos dimicant, — womit er — was ungeschichtlich wäre — gewiß nicht sagen will, daß gegen alle diese Völkerstämme in dem Einen Jahre Krieg geführt

---

a) Pistor. Nidan. l. c. p. 568.

b) Nach der edit. Labbe. Venet. 1729. p. 186. E.

c) Was aber oft auch nicht einmal der Fall ist.

worden sey. Tillemont a) bemerkt außerdem mit Recht, daß selbst in dem Falle, wenn das Zeugniß des Eusebius in der Chronik dem in der Kirchengeschichte bestimmt widerspräche — was aber nicht ist, — doch das letztere unbedingt den Vorzug habe, weil die kirchengeschichtlichen Bücher des Eusebius später geschrieben wurden, als die Chronik. — Abgesehen von diesem angeblichen Selbstwiderspruche des Eusebius meinte Valesius a. O. den Bericht desselben von dem unter der Gemeinherrschaft des M. Aurel und Luc. Verus erfolgten Tode des Justin besonders dadurch umgestoßen zu haben, daß er behauptete, Eusebius habe zu dieser Angabe keinen andern Grund gehabt, als die irrige Annahme, daß die zweite (kürzere) von den Apologieen des Justin unter der Regierung der beiden kaiserlichen Brüder geschrieben worden sey. Mit der Widerlegung dieser Angabe falle demnach auch jener Bericht. Und wohl aus demselben Grunde spricht Neander b) so schwankend über die Richtigkeit des Zeugnisses von Eusebius: „Eusebius mag darin Recht haben, daß Justin unter der Regierung des M. Aurel den Märtyrertod gestorben." Ist nun auch jener Schluß des Valesius etwas zu rasch, so bleibt es dennoch für uns sehr wichtig, die Glaubwürdigkeit des Eusebianischen Berichtes auch durch den Nachweis zu sichern, daß

2) Die zweite (kürzere) von den Apologieen Justin's unter der gemeinschaftlichen Regierung des M. Aurel und Lucius Verus geschrieben ward. Wir werden bei dieser Untersuchung mit um so größerer Gründlichkeit zu Werke gehen müssen, als die entgegengesetzte Ansicht, obschon sie an sich wenig begründet ist, in der Gegenwart wieder bedeutende

a) Memoir pour servir à l'histoire eccles. des six premiers siècles. A Bruxell. 1732. T. II. not. 12. sur S. Justin p. 316.

b) Allgem. Geschichte d. christl. Religion u. Kirche. Bd. I. Abth. 3. S. 1130.

Namen unter ihren Vertheidigern hat, wie sie deren in der Vergangenheit hatte, und als die Beweisführung außer ihrer mittelbaren Wichtigkeit für unsern Zweck auch sonst noch ein mehrfaches Interesse in Anspruch nimmt. Indem wir als bekannt voraussetzen, daß die beiden Apologieen Justin's in den gewöhnlichen Ausgaben der Werke desselben in umgekehrter Ordnung [a] stehen; so haben wir zunächst darzuthun, daß die Apologie, welche Eusebius die zweite nennt, und von welcher er berichtet, Justin habe sie den beiden Kaisern M. Aurel und Luc. Verus übergeben, mit derjenigen identisch sey, welche noch jetzt unter der Aufschrift *πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον* vorhanden ist [b]. Die Identität der beiden Apologieen tritt aber außer allen Zweifel, wenn man Euseb. h. e. IV, 16. p. 136. C. mit Justin's apol. II. (in den Ausgaben I.) p. 46. E. [c] und Euseb. h. e. IV, 17. p. 137 D. [d] mit apol. II. (I.) p. 41. sqq. vergleicht. Befremden könnte es allerdings, daß die zweite Apologie in der Aufschrift den Namen des Senats führt, da sie doch nach Eusebius an die Kaiser gerichtet ist. Allein Eusebius selbst scheint sie

a) Diejenige Apologie nämlich, welche der Zeitfolge nach die zweite ist, nimmt dort den ersten Platz ein; wogegen wir im Verlaufe unserer Untersuchung immer diejenige die zweite nennen werden, welche dieß chronologisch ist.

b) Scaliger animadvv. in chron. Euseb. p. 219. und Papebrochius ad d. 13. April. Bolland. p. 106. nahmen irrthümlich an, daß Justin der Märtyrer drei Apologieen verfaßt habe; vgl. dagegen Pagi crit. hist. chronol. in annales eccles. Baron. ad a. 148. III. T. I. pag. 147. sq.

c) Iustini opera. Col. 1686.

d) Daß in dieser Stelle die Apologie, welche bei Eusebius sonst die zweite heißt, *προτέρα* genannt wird, ist, wie schon vielfältig und jüngst auch von Neander wieder bemerkt worden ist, ein Fehler, entweder des Abschreibers oder wahrscheinlicher des Eusebius selbst. Euseb. hist. eccl. IV, 16. p. 136. C. IV, 18. p. 139. D. und II, 13. p. 50. C. verglichen mit apol. I. (II.) p. 69. D. E. setzt dieß außer Zweifel.

h. e. IV, 11. p. 125. D. unter der Aufschrift an den Senat aufzuführen und der Erklärungsgrund dieses Titels könnte darin liegen, daß Justin sie dem Senate behufs der Ueberreichung an die Kaiser zuschrieb. Auch die Anrede der Römer im Anfange der Schrift hat nichts Anstößiges, da die Apologie jedenfalls gleich der ersten nicht bloß den Kaisern, sondern dem Senate und Volke zugleich gewidmet war. Daß die Kaiser selbst aber auch direct angeredet werden, haben Valesius a) und Tillemont b) zur Genüge gezeigt. Wenden wir uns nun nach diesen vorbereitenden Bemerkungen zu der eigentlichen Aufgabe, darzuthun, daß die zweite der Apologieen Justin's unter den Kaisern M. Aurel und Luc. Verus geschrieben ward, so ist schon aus dem Bisherigen einleuchtend, daß wir das bestimmte Zeugniß von Euseb. h. e. IV, 16. 18. bei dieser Annahme für uns haben, ein Zeugniß, dessen Gewicht durch die Beistimmung des Hieronymus cat. scriptt. eccles. c. 23. und Photius biblioth. cod. 125. (T. I. p. 94.) noch erhöht wird. Allein man hat diesem Zeugnisse des Eusebius mit Hülfe der innern Kritik Gründe entgegengestellt, durch welche man angeblich in die Nothwendigkeit gerathe, die Abfassung der fraglichen Apologie in die Regierungszeit des Ant. Pius zu verlegen. Den ältern Vertretern dieser Ansicht: Valesius c), Dodwell d) und du Four de Longuerne e) hat sich neuerlich wieder Neander f) theilweise mit neuen Gründen angeschlossen. Das Gewicht des Eusebianischen Zeugnisses erkennt man dabei wohl an. Aber wenn z. B. Neander dasselbe damit beseitigen will,

---

a) Annotatt. l. c. p. 77.
b) l. c. not. 12. p. 315.
c) Annotatt. ad Euseb. h. e. IV, 17. p. 76. sq.
d) Dissertt. in Iren. III, 19. p. 256.
e) Dissert. in Iust. in Winkler sylloge anecdotorum, welches Buch wir indeß nicht zu Gesicht bekommen haben.
f) Allgem. Geschichte 2c. Bd. I. Abth. 3. S. 1113. ff.

liche Regierung angetreten hatten a). Oder war Luc. Verus noch in Rom anwesend, so wandte sich deßhalb die Frau mit ihrem Gesuche grade an M. Aurel, weil derselbe, auch nachdem er den Luc. Verus zu gleicher Würde mit sich erhoben hatte, doch immer das Factotum der Staatsverwaltung blieb, schon darum, weil dem Luc. Verus alles Andere lieber als Staatsgeschäfte war, ganz abgesehen davon, daß Luc. Verus schon wegen seiner Erhebung zur Kaiserwürde durch Marcus in einer etwas untergeordneten Stellung zu demselben stand (vgl. **Capitolin.** vit. Veri c. 1. 3. 4. 8.).

Einen zweiten Grund für seine Ansicht findet **Valesius** darin, daß in der Apologie des Justin ein praef. urb., Namens **Urbicius**, erwähnt wird. Dieser nämlich sey kein Anderer, als der Lollius Urbicus, welcher nach **Capitol.** vit. Ant. c. 5. als Legat unter Ant. Pius die Britanner besiegte. Von dessen Präfectur zeuge die Inschrift bei Gruter p. 38 und daß er dieselbe unter Ant. Pius verwaltet habe, erhelle aus dem Anfange der Apologie des Appulejus, welche derselbe nach seiner eigenen Angabe unter diesem Kaiser verfaßt habe. Dagegen bemerken wir: zuerst steht es noch in Frage, ob der von Capitolinus erwähnte Lollius Urbicus wirklich je praef. urb. war; denn die Stelle bei Appulejus b) setzt dieses keinesweges außer Zweifel, weil der dort (p. 381) genannte Lollius Urbicus mit dem praef. urb. (p. 382) nicht identisch zu seyn braucht. Die Inschrift bei Gruter c) schwankt zwischen der Variante praef. und praet. Eines Consuls unter

a) Denn der Friede mit den Parthern ward Inschriften zufolge im J. 166 geschlossen und **Capitol.** vit. Mr. Ant. c. 12 berichtet, daß Luc. Verus erst nach 5jähriger Abwesenheit von Rom in diese Stadt zurückgekehrt sey.

b) Appuleii opera c. animadvv. Oudendorp. Ed. I. **Bosscha.** T. II. Lugd. Bat. 1823. p. 381. sq.

c) Inscriptiones antiquae totius orbis Rom. 1602 p. 38, 13.

dem Namen Urbicus aus dieser Zeit geschieht weder bei den alten Schriftstellern noch in den consularischen Fasten Erwähnung und doch durfte der praef. urb. nur aus der Zahl gewesener Consuln gewählt werden a). Bekleidete indeß Lollius Urbicus auch wirklich die Präfectur der Stadt, indem er ja wohl consul suffectus gewesen seyn konnte; so fragt es sich noch immer, ob dieß unter Ant. Pius statt fand. Denn Appulejus schrieb seine Apologie, wie die Worte Divus Pius anzudeuten scheinen, aller Wahrscheinlichkeit nach unter M. Aurel. Und bleibt auch bei dieser Annahme immer noch ein Ausweg, weil anzuerkennen ist, daß doch die Begebenheit, bei welcher der praef. urb. erwähnt wird, in die Zeit des Ant. Pius gehören könne; so ist ferner die Identität des Lollius Urbicus bei Appulejus mit dem *Οὔρβικιος* bei Justin und Eusebius (h. e. IV, 17. p. 138) fraglich. Denn entweder konnte es zwei Präfecte dieses Namens geben, von welchen der Eine unter Ant. Pius, der Andere unter M. Aurel die Verwaltung der Stadt hatte; worauf insbesondere die Namensdifferenz zwischen Urbicus und *Οὐρβίκιος* führen könnte b). Oder der bei Justin vorkommende Urbicius war gar nicht

a) Es erhellet dieß deutlich aus Dio Cass. hist. Rom. LII, 21. Tacit. annal. VI, 11., verglichen mit Dio Cass. LXXVIII, 14. Denn die Ausnahmen unter der Willkürherrschaft eines Commodus, Caracalla u. s. f., welche auch die gemeinsten Geschöpfe zu dieser Würde erhoben, und die Abweichungen der spätern Zeit können nicht in Betracht kommen. Die Wahl der Stadtpräfecten aus Consularen geschah übrigens darum, weil dieselben nächst den Kaisern die höchste Würde in Rom bekleideten (s. cod. lib. I. tit. 28. l. 3), weshalb sie auch von den Kaisern amici genannt wurden, vgl. Digest. lib. XLIX. tit. 1. l. 1. cod. lib. IV. tit. 56. l. 1.

b) Indessen gestehen wir gern, daß auf diese Verschiedenheit in der Namenschreibung kein großes Gewicht zu legen ist, weil solche kleine Abweichungen öfters vorkommen; wie denn z. B. Jun. Rusticus, von welchem weiter unten die Rede seyn wird, im chron. Alex. zweimal *Ῥουστίκιος* heißt.

praef. urb., wenigstens wird er weder von Justin noch von Eusebius so genannt. Allein wenn wir auch alles dieses zugeben; wenn wir einräumen, daß Lollius Urbicus wirklich die Präfectur der Stadt und zwar unter Ant. Pius bekleidete und daß er mit dem Urbicius bei Justin eine und dieselbe Person war: so würde dennoch der daher entlehnte Einwand des Valesius nur dann einige Beweiskraft haben, wenn nachgewiesen werden könnte, daß Urbicus auch unter Ant. Pius gestorben ist. Kann man dieß nicht, so sieht man nicht ein, wie die Erwähnung des Urbicus unter Ant. Pius gegen die Abfassung der fraglichen Apologie des Justin unter M. Aurel und Luc. Verus sprechen könne. Was steht der Annahme entgegen, daß Urbicus noch bis in die ersten Regierungsjahre der beiden Kaiser hinein die Präfectur verwaltet habe? Denn ist auch das in der Wirklichkeit nur selten geschehen, was Mäcenas nach Dio Cass. LII, 21. dem Octavianus Augustus rieth, daß nämlich die Präfectur der Stadt eine lebenslängliche Würde (*διὰ βίου*, nach Tacit. annal. VI, 10. continua potestas) seyn möchte —, da selbst die besseren und besten Kaiser Roms die Präfecten der Stadt während ihrer Regierung wechselten —; so steht doch das fest, daß diese Würde meist auf mehrere Jahre und oft auf viele verliehen wurde, und namentlich vom Ant. Pius erzählt Capitolin. vit. Ant. Pii c. 8: successorem viventi bono iudici nulli dedit, nisi Orphito praefecto urbi, sed petenti a). Wollte man aber bemerken, der Regierungswechsel nach dem Tode des Ant. Pius möge wohl auch eine Aenderung der Staatswürdenträger zur Folge gehabt haben; so findet dieses darin seine Erledigung, daß

---

a) Erst seit der Mitte des 3. Jahrh. n. Chr. wurde die Präfectur eine jährlich wechselnde Würde. Despoten, wie Commodus, Caracalla, Heliogabal, hatten sie freilich auch schon früher mit schnöder Willkür oft bloß auf Monate, ja Stunden verliehen. Man vergl. Corsinus de praef. urb., Pis. 1766.

ja M. Aurel ganz im Sinne und Geiste des Ant. Pius fortregierte und schon unter Ant. Pius nach Capitolin. vit. Mr. c. 6 an allen Beförderungen zu Staatsämtern Theil nahm [a]). Die Annahme Pagi's a. O., daß Urbicus unter M. Aurel und Luc. Verus die Präfectur der Stadt wohl zum zweitenmale überkommen haben möge, ist nach Gruter l. c. p. 284, 8 und Trebell. Pollio vit. Censor. zwar an sich zulässig, fügt sich aber nicht so ungezwungen in die Zeitumstände.

Einen dritten Grund zur Bestätigung seiner Behauptung entnimmt Valesius, welchem Neander a. O. S. 1116 beitritt, den Worten der Apologie p. 43. B.: *οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ* [b]) *Καίσαρος παιδὶ οὐδὲ ἱερᾷ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὔρβικε.* Denn, sagt man, die Ehrennamen des Frommen und Philosophen wiesen unverkennbar auf Ant. Pius und M. Aurel hin. Beim ersten Augenschein allerdings, allein eine genauere Betrachtung der Stelle zeigt leicht das Gegentheil. Denn theils lassen sich die Einwände gegen die Beziehung dieser Worte auf M. Aurel und Luc. Verus ohne Schwierigkeit beseitigen, theils sind Gründe vorhanden, um deren willen dieselben von den genannten Kaisern verstanden werden müssen. Beginnen wir zunächst von den letztern, so ist es nicht wohl glaublich, daß der Christ Lucius, dessen die angeführten Worte sind, bloß von einem Nichtgeziemen (*οὐ πρέποντα*) gesprochen haben sollte, da er doch den Präfecten

a) Daß Corsinus l. c. p. 73 um das J. 162 den M. Sensius Genialis als Präfecten annimmt, beweist gegen unsere Annahme nichts. Denn die ganze Einreihung der hie und da erwähnten Präfecte in bestimmte Jahre ist meist höchst unsicher und willkürlich, wie ein flüchtiger Blick in das Buch lehrt.

b) So nämlich glauben wir nach Euseb. h. e. IV, 17. p. 139 B. in Uebereinstimmung mit Neander a. O. lesen zu müssen, obschon die Ausgaben des Justin und 2 codd. bei Eusebius *φιλοσόφου* haben.

Urbicius an das Ungesetzliche seines Verfahrens hätte erinnern können, wenn die Begebenheit, welche Justin in seiner zweiten Apologie erzählt, unter Ant. Pius stattgefunden hätte. Denn nach dem, wie sich Ant. Pius (Euseb. h. e. IV, 26) über das gegen die Christen zu beobachtende Verfahren in mehreren Rescripten erklärt hatte — man mag nun das *πρὸς τὸ κοινὸν τῆς Ἀσίας* für echt halten oder nicht —, wäre das Verfahren des Präfecten allerdings eigenmächtig gewesen. Der Christ Lucius würde also denselben in seinem eigenen Interesse gewiß an das Widersprechende seiner richterlichen Sentenz mit dem Willen des Kaisers erinnert haben, weil er ihn damit einzig und allein schrecken konnte; das bloße Vorhalten des Ungeziemenden würde unzweckmäßig gewesen seyn. Wohl aber erscheint der Tadel des Lucius angemessen, wenn man sich das Ereigniß in die erste Zeit der Regierung von M. Aurel und Luc. Verus versetzt denkt. Beide Kaiser hatten sich über das Verfahren gegen die Christen nicht erklärt, offenbarten aber eine Milde und Güte des Charakters a), mit welcher die Ungerechtigkeit des Urbicius (der in der stoischen Gesinnung des M. Aurel vielleicht eine Berechtigung dazu finden mochte) im offenen Widerspruche erschien; und fand sich der Christ veranlaßt, den Präfecten darauf aufmerksam zu machen, so erscheint dieß den Verhältnissen ganz gemäß. Man kann deßhalb unter dem *εὐσεβὴς αὐτοκράτωρ* und *Καίσαρος παῖς* nicht den Ant. Pius und M. Aurel verstehen. Auch darum ferner nicht, weil es in diesem Falle gänzlich unerklärlich bliebe, weshalb der Christ in jener Anrede an den Präfecten des Lucius Verus keine Erwähnung gethan b), da er doch des Senats gedenkt, und noch unerklärlicher, warum ihn Justin übergangen hätte, da er ihn in der Aufschrift der er-

a) Capitolin. vit. Mr. Ant. c. 8: adepti imperium ita civiliter se ambo egerunt, ut lenitatem Pii nemo desideraret.

b) Worauf auch Pagi a. O. aufmerksam macht.

sten Apologie, als derselbe noch ein 9jähriger Knabe war, mit aufzuführen nicht unterließ. Diese Schwierigkeit fällt aber ganz weg, wenn man die Namen auf M. Aurel und Luc. Verus deutet a). Dann erhalten auch die Worte *Καίσαρος παῖς* erst ihre volle Angemessenheit. Denn abgesehn davon, daß Luc. Verus schon in der Aufschrift der ersten Apologie *Καίσαρος φύσει υἱός* heißt, so mußte jeder Römer damaliger Zeit bei dem Namen: „Sohn des Cäsars" sogleich an den Luc. Verus denken, weil der Vater desselben, Aelius Verus, nie etwas mehr als Cäsar gewesen war, was Spartian. vit. Ael. Ver. c. 2 als etwas Merkwürdiges erwähnt, indem er sagt: Aelius Verus nihil habet in sua vita memorabile, nisi quod primus tantum Caesar est appellatus. Diese Gründe nöthigen die fraglichen Worte in dem angegebenen Sinne zu deuten. Aber, sagt man b), es ist auffallend, daß dem M. Aurel der Beiname des Frommen, unter welchem er während seiner Lebenszeit nirgends vorkommt, gegeben und das ihm eigenthümlich zukommende Prädicat des Philosophen dem Luc. Verus beigelegt wird, ein Prädicat, welches dieser weder verdient noch sonstwo führt. Darauf antworten wir: selbst angenommen, M. Aurel habe den Namen des Frommen während seiner Lebenszeit nie geführt, so hat es durchaus nichts Auffallendes, daß ein Unterthan, welches der Lucius war, seinen Kaiser mit einem Namen bezeichnet, welchen derselbe wohl verdiente c), und

---

a) Valesius ad Euseb. h. e. IV, 12 p. 66 will durch Textesänderung helfen. Denn er erklärt die Stelle für verstümmelt und schlägt, gestützt auf die Lesart im cod. Maz. *εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ καὶ Καίσαρος παιδί*, vor, die Worte so zu ändern: *εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ Καίσαρι οὐδὲ φιλοσόφου Καίσαρος παιδί.*

b) Neander a. O. S. 1116.

c) Man vgl. nur, wie die alten Schriftsteller in diesem Lobe des M. Aurel ohne Ausnahme übereinstimmen: Eutrop. brev. VIII, 11. Herodian. hist. Rom. I, 2. Iulian. Caesares bei Syl-

noch weniger, daß Justin selbst ihn am Schlusse seines apologetischen Schreibens auffordert, ἀξίως τῆς εὐσεβείας über die Christen zu richten. Es hat wenigstens nicht mehr Auffallendes, als wenn der Senat später den M. Aurel in einem Briefe bei **Vulcat. Gallican.** vit. Avid. Cass. c. 13 mit: **Antonine Pie, dii te servent!** anredet oder wenn ihm nach **Gruter** l. c. p. 258, 8 die Soldaten folgende Inschrift auf ein Denkmal setzten:

Marco Aurelio Caesari
Imp. Caesaris T. Aelii
Hadriani Antonini Aug.
Pii fil. Divi Hadriani nep.
. . . .
. . . .
. . . .
Optimo ac Piissimo.

Daß M. Aurel den Ehrennamen Pius nach seinem Tode führte, ist unbestritten. Man vergleiche außer den von **Pagi** a. O. bemerkten Inschriften die zahlreichen, welche **Gruter** a. O., z. B. p. 253, 3., darbietet. Allein auch bei seinem Leben hieß M. Aurel der Fromme. Daß die alten Geschichtsschreiber davon nichts melden, kann seinen Grund darin haben, daß er denselben zwar factisch führte, aber ohne daß er ihm, wie dem Ant. Pius (**Capitolin.** vit. Ant. Pii c. 2. 5), durch einen förmlichen Senatsbeschluß zuerkannt war, und daß den Römern bei Nennung des Kaisers der Beiname des Philosophen geläufiger seyn mochte, theils weil dieser den Marcus noch mehr charakterisirte, theils weil er die Verwechselung desselben mit Ant. Pius, welche die gemeinschaftlichen Doppelnamen Antoninus und Pius fast unvermeidlich her-

---

burg. hist. Rom. scriptt. lat. et gr. minores. T. III. Frcf. 1590 p. 847. 850 sq. **Dio Cass.** hist. Rom. LXXI, 30. 34. **Zonaras** annales T. I. p. 596 C. und besonders **Capitolin.** vit. Mr. Ant. und **Vulcat. Gallican.** vit. Avid. Cass.

beiführten, nicht zuließ. Es stützt sich aber die Annahme, daß M. Aurel während seines Lebens wirklich *Εὐσεβὴς* genannt wurde, zuerst auf Themistius orat. 15. (*τίς ἡ βασιλικωτάτη τῶν ἀρετῶν;*) p. 235 a). Themistius will in dieser Stelle zeigen, wie heilbringend für die Unterthanen die *εὐσέβεια* und *φιλανθρωπία* ihres Fürsten sey, und beruft sich deßhalb auf M. Aurel, indem dessen fromme Liebe zu Göttern und Menschen sein Heer (im Feldzuge gegen die Quaden und Marcomannen im J. 174) von einem scheinbar unvermeidlichen Untergange gerettet habe. Bei dieser Gelegenheit bemerkt er, daß die Frömmigkeit und Menschenliebe, welche Marcus immer bewiesen, demselben den Ehrennamen des Frommen erworben habe: *Ἀντωνίνῳ τῷ Ῥωμαίων αὐτοκράτορι, ᾧ τοῦτο αὐτὸ ἐπώνυμον ὁ Εὐσεβὴς ἦν* — ein unzweideutiges Zeugniß b) für unsere Behauptung. Ein anderes bietet

a) Themist. orationes. Ed. G. Dindorf. Lips. 1832.

b) Man hat zwar den Themistius einer Verwechselung des M. Aurel mit Ant. Pius beschuldigt (z. B. Mai annot. ad orat. 34. Mediol. 1816 p. 58), allein ohne Grund. Denn daß Themistius den M. Aurel in der Stelle *Ἀντωνῖνος* nennt, kann nicht befremden, da ja derselbe bei den Alten unzählig oft schlechthin Antoninus heißt; man s. Capitolin. vit. Mr. c. 13. 19. 24. 25. ff. Digest. lib. XXIII. tit. 1. l. 16. lib. II. tit. 14. l. 60. tit. 15. l. 3. Iamblich. bei Phot. cod. 94 p. 75. P. Orosius adv. pag. VII, 15. Xiphilin. c. 17. bei Sylburg. p. 368 u. s. f. Zwar nennt ihn Themistius sonst Marcus: allein auch Capitolinus und die Pandekten wechseln zwischen den Namen Marcus und Antoninus oft und auch Capitolinus braucht den Namen Marcus ungleich häufiger als den anderen. Daß Themistius den Kaiser gerade bei der Erzählung von dem wunderbaren Regen Antoninus nennt, konnte vielleicht daher kommen, daß derselbe diesen Namen auf der Abbildung, von welcher sogleich die Rede seyn wird, führte. Eine Verwechselung der beiden Kaiser aber erscheint bei der erwähnten Thatsache fast als unmöglich. Denn Ant. Pius hat zwar durch seine Feldherrn, nie aber in Person, Kriege geführt (Capitolin. vit. Ant. Pii c. 5. 13.); der Krieg gegen die Quaden und Marcomannen war

Suidas in seinem lex. s. v. *Μάρκος* a), wo derselbe sagt: *Μάρκος βασιλεὺς Ῥωμαίων ὁ Εὐσεβὴς ἐπικληθείς· οὗτος εἶχε* u. s. f. — eine Angabe, auf die wir um so mehr Gewicht legen, als wir Ursache haben, sie für ein unmittelbares Zeugniß eines Alten, nämlich des Dio Cassius, zu halten. Es ergibt sich nämlich aus einer Vergleichung der angegebenen Stelle des Suidas mit dem Epitomator des Dio Cassius, dem Xiphilinus, leicht, daß Suidas den Dio Cassius in der Charakteristik des Marcus wörtlich benutzte; wobei die Annahme sehr nahe liegt, daß er auch den Beinamen des M. Aurel *Εὐσεβὴς* aus demselben geschöpft habe b). Denn daß Sui-

so fürchterlich — weshalb er noch im 4. Jahrh. (s. Eutrop. VIII, 12) mit den punischen verglichen wurde — und die Rettung des Kaisers so wunderbar, daß diese Begebenheit zur Zeit des Themistius noch in frischem Andenken seyn mußte, eine solche Verwechselung der Personen also nicht zulassen konnte. Außerdem beurkundet Themistius in seinen Reden eine so vielseitige Bildung und historische Kenntniß, daß man ihm einen so auffallenden Irrthum nicht beimessen darf. Zu dem Allen aber kommt, daß Themistius a. O. selbst berichtet, eine bildliche Darstellung jener Begebenheit gesehn zu haben, wo der Kaiser in der Stellung eines Betenden und die Soldaten mit dem Auffangen des Regens beschäftigt erschienen. Hätte nun etwa Themistius aus den Gesichtszügen des Kaisers und der Unterschrift des Bildes den Inhalt der Darstellung nicht ohne Weiteres abnehmen können, so sind wir wohl berechtigt zu glauben, daß er sich davon werde gründlich unterrichtet haben. Dieses Alles zusammengenommen, so liegt die angebliche Verwechselung ausser dem Bereiche aller Wahrscheinlichkeit.

a) Ed. Küster. Cant. 1705. V. II. p. 502.

b) Man hat zwar auch beim Suidas von einer Verwechselung des M. Aurel mit seinem Vorgänger gesprochen; s. d. Anm. zu p. 502 bei Suidas. Allein man wird diese Vermuthung wenig zulässig finden, wenn man beachtet, daß Suidas den Kaiser bestimmt Marcus nennt, wie Ant. Pius nie geheißen hat; daß er bereits früher vom Ant. Pius berichtet hatte, derselbe habe *ἐκ τοῦ ἤθους πρῶτος* den Beinamen *Εὐσεβὴς* empfangen, was er doch wohl später noch wissen mußte; endlich daß die Schilderung des Kaisers nur auf M. Aurel paßt.

das die Geschichte des Dio Cassius selbst und nicht etwa bloß den Auszug derselben durch Xiphilinus zur Ansicht gehabt hat, leuchtet theils aus seinen eigenen Worten: λέγει καὶ ἄλλους ἐπαίνους μυρίους εἰς αὐτὸν ὁ Δίων, theils daraus ein, daß er mehrere Aussprüche von M. Aurel berichtet, welche der Auszug des Xiphilinus nicht hat. Nach dem Allen, glauben wir, wird es wohl nicht weiter befremdend erscheinen, daß M. Aurel von dem Christen Lucius εὐσεβὴς αὐτοκράτωρ genannt wird. Wir gehn daher zur Erörterung der Frage fort, mit welchem Rechte dem Lucius Verus der Ehrenname des Philosophen geworden sey. Wir könnten uns nun zwar zunächst darauf berufen, daß demselben derselbe Name von Justin auch in der Aufschrift der ersten Apologie gegeben worden sey, da die Lesart φιλοσόφῳ, welche die Ausgaben des Justin in dieser Aufschrift haben, auch durch 4 Handschriften bei Eusebius dargeboten wird. Indeß räumen wir Neander a. O. S. 1113 Anm. gern ein, daß die recipirte Lesart bei Eusebius φιλοσόφου annehmlicher ist. Dagegen aber machen wir folgende Puncte geltend. Vorerst darf man den Namen des Philosophen aus der Zeit Justin's nicht in dem engen Sinne fassen, welchen ihm der Sprachgebrauch unserer Tage angewiesen hat. Sodann darf die Frage, ob Justin eines solchen Ehrentitels werth war, nicht auf die Spitze gestellt werden, da ja, wie es in der Natur der Sache liegt und durch die Aufschrift in der πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν des Athenagoras zur Genüge bestätigt wird a), die christlichen Apologeten dergleichen Ehrenna-

a) Dazu läßt sich zwar diese Aufschrift nicht gebrauchen, wozu sie Pagi a. O. benutzte, nämlich zum Beweise, daß Lucius Verus auch anderwärts Philosoph heiße. Denn Mosheim dissertt. ad hist. eccl. pertinent. Alton. 1733 p. 272 sqq. hat es über allen Zweifel erhoben, daß die Schutzschrift des Athenagoras an M. Aurel und seinen Sohn Commodus gerichtet war. Allein die Stelle behält von einer andern Seite ihre Bedeutung. Denn

der Verfolgungen bieten ja noch weit andere Beweise von Unerschrockenheit und Freimüthigkeit der Christen vor ihren heidnischen Richtern dar, als daß uns diese Sprache des Lucius Wunder nehmen könnte. Man denke nur an die Antwort des greisen Polykarp auf die Zumuthung des Proconsuls von Kleinasien, beim Genius des Kaisers zu schwören [a]): palam me Christianum dico et quo magis irasceris, ego gaudeo — oder an die Entgegnung des bejahrten Pothinus zu Lugdunum auf die Frage des Statthalters: „wer der Gott der Christen wäre" bei **Euseb. h. e. V. 1. p. 159. D.**: *ἐὰν ᾖς ἄξιος, γνώσῃ*. Was den andern Theil des Einwurfes von Neander betrifft, so würde auch dieser keine Beweiskraft haben, selbst wenn es mit den angeblichen harten Edicten des M. Aurel seine Richtigkeit hätte. Denn die früheste angeblich sichere Erwähnung derselben wäre in der Apologie des Melito bei **Euseb. h. e. IV, 26.** aus der Zeit der klein-asiatischen Verfolgung. Nun ist aber die Abfassung der Apologie des Justin vor diese Zeit zu setzen, weil derselben — wie wir weiter unten sehen werden — bereits der Tod Justin's angehört und kein Grund vorhanden ist, anzunehmen, daß Justin die Apologie ganz unmittelbar vor seinem Tode geschrieben habe; folglich wäre es ganz der Natur der Verhältnisse gemäß, daß in derselben keines Edictes von M. Aurel gedacht wird. Sollte aber diese Bemerkung nichts desto weniger noch einen Zweifel übrig lassen, so verliert der Einwurf Neander's dadurch, wie wir glauben, alle seine Beweiskraft, daß sich darthun läßt, M. Aurel habe wahrscheinlich nie, auf keine Weise aber vor dem J. 177 ein förmliches allgemeines Edict zur blutigen Verfolgung der Christen erlassen [b]). Wir

---

a) Ruinart Acta Martyrum . . . p. 29.

b) Sein Rescript an den Statthalter von Lugdunum war nur ein Antwortschreiben auf eine geschehene Anfrage.

haben diesen Punct um so sorgfältiger zu erörtern, als er gegen die gemeine Ansicht verstößt und es nur Wenige a) gegeben hat, die sich — und zwar ohne bestimmte Gründe anzugeben — dazu hingeneigt haben. Deuten wir zunächst mit wenigen Worten an, wie wir uns die Stellung M. Aurel's zu den Christen denken; so sind wir keineswegs der Meinung Tertullian's, welcher apologet. c. 5. den Kaiser gar zu einem Beschützer der Christen machte. Wir sind überzeugt, daß M. Aurel denselben nicht eben gewogen war. Seine Abneigung, welche aus seiner stoischen Denkweise wesentlich hervorging, gibt er selbst in seinem Urtheile über die Todesverachtung der Christen (πρὸς ἑαυτὸν XI, 3.) zu erkennen. Er mochte auch aus politischen Rücksichten die Beseitigung der Christen wünschen. Aber die Anordnung von so furchtbaren Martern, wie sie nach den angeblichen Edicten von ihm ausgegangen wäre, mit seinem geschichtlich bezeugten Charakter zu vereinbaren, scheint uns ein psychologisches Problem. Wohl aber erscheint ihm ein indirectes Wirken gegen die Christen angemessen; denn so konnte er bei Allem, was auch den Christen geschehen mochte, sich selber außer Schuld glauben. So ließ er das Gesetz Trajan's, welches officiell noch immer nicht aufgehoben war, fortbestehen; gestattete stillschweigend die böswilligste Deutung und Anwendung desselben; äußerte sich in Privatgesprächen wohl auch selbst nachtheilig über die Christen. Daß unter diesen Umständen die Christen während seiner Regierung viel leiden konnten, ist leicht begreiflich. Sie waren der Willkür der Provinzialstatthalter überlassen und diese wetteiferten mit dem Volke in ihrer Bedrückung. Auch die beiden umfassenderen Verfolgungen in Klein-Asien und Gallien waren

---

a) Tillemont l. c. T. II. p. 141 sq. Dodwell dissert. Cyprian. 11 de pauc. Mart. §. 35. 39. Schröckh christliche Kirchengeschichte. T. III. 2. Aufl. S. 89. 114 f.

nur Ausbrüche gereizter Volkswuth a). So erklärt sich Alles, ohne daß es der geschichtlich nicht zu begründenden Annahme von besonderen Edicten bedarf. Aber, entgegnet man, es ist ja eine Thatsache der Geschichte, daß M. Aurel in Wahrheit sehr harte Verordnungen gegen die Christen erlassen hat! Keineswegs. Denn die Zeugnisse, auf welche man sich beruft, sind nur scheinbar und es sind andere vorhanden, welche eine solche Annahme schlechthin unmöglich machen. Wir wollen dabei nicht leugnen, daß der Kaiser Edicte allgemeineren Inhaltes erlassen haben mag, die, obschon nicht namentlich, doch im Wesentlichen gegen die Christen gerichtet waren. Ein solches ist vielleicht das Gesetz M. Aurel's in den Pandekten b), worin er als Strafe gegen die Verbreiter religiösen Aberglaubens die Deportation auf eine Insel bestimmt. Ein solches könnte auch der in den Märtyreracten des Justin c) erwähnte kaiserliche Erlaß seyn, wenn man die Echtheit dieser Acten als unzweifelhaft gelten läßt d). Es enthielt derselbe dem Zusammenhange nach wahrscheinlicher Weise eine allgemeine Aufforderung des M. Aurel an seine Unterthanen e) zur treuen Anhänglichkeit an die vaterländischen Götter und namentlich zur gewissenhaften Darbringung der gebührenden Opfer. Es geht dieses hervor aus der Aufforderung des Präfecten an Justin: age, esto diis ipsis obediens et Imperatoris edictis, aus der wiederholten Anmuthung an alle mit dem Justin zugleich Angeklagten:

---

a) Nahrung fand diese fortwährend in den äußern Unglücksfällen, von welchen die Regierung M. Aurel's vielfach heimgesucht wurde. Man vgl. Capitol. vit. Mr. c. 8 und besonders [Aurel. Victor] epitome c. 16.

b) Digest. lib. XLVIII tit. 19 l. 30.

c) Ruinart. l. c. p. 49. sq.

d) Was sich für die Echtheit derselben sagen läßt, siehe unten.

e) Vielleicht bald nach seinem Regierungsantritte, um sich den Schutz der Götter in dem bevorstehenden Partherkriege zu sichern.

convenite simul et uno eodemque animo diis sacrificate und dem endlichen richterlichen Urtheilsspruche des Präfecten: **qui diis sacrificare et Imperatoris edicto parere noluerunt, flagello caesi ad capitalem poenam abducantur, quemadmodum leges praecipiunt.** Die Verbindung der Worte **diis sacrificare** mit **Imperatoris edicto** durch **et** gibt auf jeden Fall den Inhalt des Erlasses an: „den Göttern opfern und (so, also) dem Befehle des Kaisers gehorchen." Nicht einmal die Strafe für die Verächter der Götter konnte in dem Edicte bestimmt seyn, weil sonst die Worte: **quemadmodum leges praecipiunt** keine rechte Beziehung haben würden. Sie mit dem kaiserlichen Gebote zu identificiren, wäre äußerst gezwungen. Unter diesen Gesetzen hat man an das noch immer geltende Edict Trajan's zu denken, dem gemäß schon die bloße Verweigerung der den Göttern gebührenden Verehrung die Todesstrafe nach sich zog [a]. Gehen wir aber zu den scheinbar sichern Belegen für die Annahme über, daß M. Aurel harte, blutige Edicte gegen die Christen erlassen habe; so treffen wir zunächst auf das Zeugniß des Melito von Sardes in seiner Apologie [b] bei **Euseb. h. e. IV, 26.** Melito beklagt sich gegen den Kaiser über die schrecklichen Gewaltthätigkeiten, welche die Christen in Kleinasien erführen und zwar in Folge eines neuen Edictes, durch welches sie verfolgt würden: *τὸ οὐδὲ πώποτε γενόμενον, νῦν διώκεται τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος, καινοῖς ἐλαυνόμενον δόγμασι κατὰ τὴν Ἀσίαν.* Er beschreibt dieses Edict als ein so unmenschliches, daß es nicht einmal gegen Barbaren hätte erlassen werden sollen (*ὃ μὴ κατὰ βαρβάρων πρέπει πολεμίων*), und das Eigenthümliche desselben war, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, das ausdrückliche Gebot,

---

a) Einen andern, aber sehr problematischen Erklärungsversuch siehe bei Tillemont l. c. not. 13 p. 319.

b) Die Abfassungszeit dieser Apologie fällt bekanntlich in's J. 169 oder 170.

die Christen aufzusuchen und sie auf alle Weise zu martern. Wollten wir nun auch darauf weiter kein Gewicht legen, daß wir, wenn M. Aurel Urheber dieses Edictes war, in seinem Charakter einen schwer zu lösenden Widerspruch annehmen müßten — einerseits die größeste Milde und andererseits barbarische Unmenschlichkeit; — wollten wir es auch ferner nicht beachten, daß Capitol. vit. Mr. Ant. c. 11. ausdrücklich von ihm sagt: delationes, quibus fiscus augeretur, contemsit, daß er c. 12. hinzufügt: fuit per omnia moderatissimus in hominibus deterrendis a malo, invitandis ad bona — c. 23. si quis unquam proscriptus esset a praefecto urbi, non libenter accepit — c. 24. erat mos iste Antonino, ut omnia crimina minore supplicio, quam legibus plecti solent, puniret; — wollten wir, wie gesagt, auch dieses Alles nicht beachten, so können wir doch das Edict dem M. Aurel um der Worte des Melito selber willen nicht zuschreiben. Denn nicht nur, daß dieser es mit keiner Silbe bestimmt für einen kaiserlichen Erlaß erklärt, er zweifelt sogar, daß es vom Kaiser a) ausgegangen sey. Denn er sagt: *εἰ μὲν σοῦ κελεύσαντος ταῦτα πράττεται* — und weiter: *εἰ δὲ καὶ παρὰ σοῦ μὴ εἴη ἡ βουλὴ αὕτη καὶ τὸ καινὸν τοῦτο διάταγμα* — — —. Noch

a) Daß Melito, wie Mosheim comment. de rebus Christ. ante Const. M. p. 242. not. und Neander a. O. I. 1. S. 154 meinen, sich bloß so stelle, als bezweifle er die kaiserliche Urheberschaft des Edictes, ist eine Annahme, die sich wohl nicht erhärten läßt. Erdichtet braucht es deshalb nicht zu seyn; denn es wird ja nirgends gesagt, daß es der Proconsul im Namen des Kaisers erlassen habe. Daß man es aber hier und da vom Kaiser herleiten mochte, läßt sich wohl denken. Denn der Proconsul erschien ja in Allem, was er that, nur als Organ des Kaisers. Der Proconsul erließ es eigenmächtig, ohne ausdrücklich anzudeuten, ob auf eigene oder kaiserliche Auctorität. Der geheimen Zustimmung des Kaisers glaubte er bei der bekannten stoischen Gesinnung desselben sich wohl versichert halten zu dürfen und hatte auch in der That nichts zu fürchten, wenn er streng gegen die Christen verfuhr.

deutlicher erhellen diese Zweifel aus dem Folgenden: Melito erinnert den M. Aurel an die Erlasse seiner kaiserlichen Vorgänger, worin sie diejenigen bedrohet hätten, welche etwas gegen die Christen unternehmen würden, und fährt dann so fort: *σὲ δὲ καὶ μᾶλλον περὶ τούτων τὴν αὐτὴν ἐκείνοις ἔχοντα γνώμην καὶ πολύ γε φιλανθρωποτέραν καὶ φιλοσοφωτέραν, πεπείσμεθα πάντα πράσσειν, ὅσα σου δεόμεθα.* Kann man glauben, daß Melito so geschrieben haben würde, wenn er den Kaiser alles Ernstes für den Urheber des furchtbaren Edictes gehalten hätte? Wäre eine Accommodation der Art mit christlicher Wahrhaftigkeit auch noch vereinbar? Hieße das nicht die Gunst des Kaisers durch unwürdige Schmeichelei erschleichen? Wir glauben es zur Ehre des Melito als entschieden betrachten zu dürfen, daß er an dem Ursprunge des Edicts vom Kaiser in Wahrheit zweifelte. Aber vielleicht irrte er? vielleicht war es dennoch vom Kaiser? Es ist uns ja ein Gesetz aufbewahrt, welches wahrscheinlicher Weise das ursprünglich von M. Aurel gegen die Christen an die Vorsteher der Provinzen erlassene Edict war a). Allein dem ist nicht so. Auch dieses zweite Zeugniß ist unsicher in sich selbst, noch abgesehen davon, daß ihm, wie dem erstern, gewichtige Gründe von außen entgegenstehen. Es findet sich in der Märtyrergeschichte des Christen Symphorianus bei **Ruinart** Acta Mart. p. 69. und lautet so: Aurelianus (Aurelius) Imperator omnibus administratoribus suis atque rectoribus. Comperimus ab his, qui se temporibus nostris Christianos dicunt, legum praecepta violari. Hos comprehensos, nisi diis nostris sacrificaverint, **diversis punite cruciatibus**, quatenus habeat districtio prolata iustitiam et in resecandis criminibus ultio terminata iam finem. Betrachten wir zunächst die Quelle, in welcher sich dieses

a) Neander a. O. I. 1. S. 160.

Gesetz findet, so geben wir zwar Neander a. O. zu, daß die Erzählung von der Hinrichtung des Christen Symphorianus im Ganzen eine echte historische Grundlage haben mag; wir geben ferner zu, daß sich die Begebenheit am ungezwungensten in M. Aurel's Regierung fügt a) und daß sie besonders wegen des Anfanges der Erzählung wahrscheinlich mit der lugdunischen Verfolgung so ziemlich in Eine Zeit gehört: aber das können wir nicht unbemerkt lassen, daß der Verfasser oder etwaige Ueberarbeiter der Märtyrergeschichte um ein Bedeutendes später gelebt haben muß. Es führt uns auf diese Annahme der Versuch des Consularis Heraclius, den Symphorianus durch Hinweisung auf eine öffentliche Belohnung aus dem Staatsschatze und Beförderung in Ehrenämtern zur Verleugnung Christi zu bewegen (ein Verfahren, welches erst in der decianischen Verfolgung vorkommt), und am Schlusse der Erzählung nöthigt dazu die Erwähnung der wunderthätigen Heilungen, durch welche Symphorianus nach seinem Tode sich wirksam erwiesen habe, Heilungen, welche selbst den Heiden jener Zeit (ea tempestate) Bewunderung eingeflößt hätten b). Gehört aber die Abfassung der Märtyrergeschichte einer unleugbar spätern Zeit an, als das Ereigniß selbst; so entsteht gegen die Echtheit des fraglichen Edictes schon einiger Verdacht. Dieser wächst, wenn man sieht, daß an der Spitze desselben der Name Aurelius steht; welcher Umstand zu dem Schlusse berechtigt, daß das Edict wenigstens nicht genau in der vorliegenden Form erlassen seyn könnte. Marcus konnte seine kaiserlichen Erlasse nicht mit dem Namen Aurelius eröffnen, weil ihn dieser als Familienname des Ant. Pius,

---

a) Weshalb statt Aurelianus zu lesen Aurelius, was auch bei Ruinart geradezu in den Text aufgenommen ist.

b) Wir übergehen dabei den allerletzten Theil der Erzählung, welcher handgreiflich ein noch späterer Zusatz ist, weshalb er auch in den meisten Handschriften fehlt.

den auch sein Mitregent Lucius Verus theilte, nicht charakterisirt hätte. Dazu kommt, daß der Kaiser, wo er sich selbst bei Namen nannte, den Namen Marcus brauchte; siehe Vulcat. Gallican. vit. Avid. Cass. c. 12., so wie er denn auch bei Capitolinus, Dio Cassius nach Xiphilinus, Vulcatius Gallicanus im Leben des Avid. Cassius, Pandekten u. s. f. wohl oft schlechthin Marcus oder Antoninus, nicht aber Aurelius genannt wird a). Schon aus innern Gründen also haben wir Ursache, die Echtheit des in den Märtyreracten des Symphorianus befindlichen Edictes zu bezweifeln b). Zu diesen innern Gründen treten aber äußere, die noch weit stärker darthun, daß M. Aurel weder jenes melitonische, noch dieses symphorianische, noch sonst ein blutiges Edict gegen die Christen erlassen haben kann, wenigstens bis zum J.

---

a) Dabei wollen wir indeß nicht verhehlen, daß M. Aurel bei Sulp. Severus hist. sacr. II, 32 und Aurel. Victor de Caesaribus c. 16 ohne Weiteres blos Aurelius heißt, freilich aber in einem Zusammenhange, wo eine Verwechselung nicht möglich ist.

b) Wir wollen jedoch damit das Edict nicht für eine reine Erdichtung erklären. Es scheint uns allerdings eine historische Unterlage zu haben, nämlich das Rescript des M. Aurel an den Statthalter von Lugdunum, wovon sogleich eines Weitern die Rede seyn wird, — eine Vermuthung, welche in der Ortsnähe von Lugdunum und Augustodunum, in welcher Stadt Symphorianus starb, eine Bestätigung findet. Die Veränderung des Rescriptes in die Form, in welcher es erscheint, gebührt dem Irrthume der spätern Zeit, welcher, wie gezeigt, die Abfassung jener Märtyrergeschichte angehört. Das bloße Antwortschreiben an einen einzelnen Statthalter wurde leicht zum allgemeinen Erlaß und die in der lugdunischen Verfolgung factisch vorkommende Marteranwendung gegen die Christen sehr erklärlicher Weise auf Rechnung einer bestimmten kaiserlichen Verordnung gesetzt. Man braucht dabei an keinen absichtlichen Betrug zu denken. Daß das Edict — die ausführliche Anordnung von Martern abgerechnet — nicht gegen den (damals gewiß allgemein bekannten) Sinn und Charakter M. Aurel's, so wie nicht gegen die officielle Sprache der Zeit verstößt, kann man wohl schwerlich als einen Grund gegen unsere Annahme brauchen.

177 nicht. Den ersten dieser Gründe — auf welchen wir jedoch selbst keinen unbedingten Nachdruck legen — finden wir bei **Themist.** orat. 15. p. 235. in dem Gebete des Kaisers auf dem Feldzuge gegen die Quaden und Markomannen im J. 174. und zwar in den Worten desselben: *ταύτῃ τῇ χειρὶ προὐτρεψάμην σε καὶ ἱκέτευσα τὸν ζωῆς δοτῆρα, ᾗ ζωὴν οὐκ ἀφειλόμην.* Wollen wir M. Aurel nicht in einer so merkwürdigen Selbsttäuschung befangen glauben, daß er das Blut der Christen für gar nichts geachtet habe; so dürfen wir dieses Selbstbekenntniß des Kaisers als einen Beweis ansehen, daß er bis zu der Zeit, als er diese Worte sprach, noch keinen Befehl zu blutiger Verfolgung der Christen gegeben hatte. Nähme man an, der Kaiser werde ein gewaltsames, blutiges Verfahren gegen die Christen nicht nur für kein Unrecht, sondern gar für ein den Göttern wohlgefälliges Werk gehalten haben; so sollte man füglich erwarten, daß er sich auf dieses sein Verdienst um Herstellung und Bewahrung der vaterländischen Religion in dem Gebete werde berufen haben, weil dieß ja dann nach seiner Meinung die stärkste Aufforderung für die Götter zu augenblicklicher Hilfe hätte seyn müssen. Oder erwiderte man, der Kaiser nähme in den angeführten Worten blos auf seine Handlungen als Privatmann Rücksicht, nicht aber auf das Blut, welches er als Staatsoberhaupt im Interesse der öffentlichen Gerechtigkeit habe vergießen müssen, wofür er sich natürlich nicht verantwortlich glauben durfte — und Verfolgung der Christen war ein Staatsact und konnte zum Wohle des Staates nothwendig scheinen; — so können wir das einräumen und das vorher Bemerkte behält immer seine Richtigkeit.

Zwingender aber sind die folgenden Beweise für unsere Ansicht. Die lugdunischen und viennischen Christen erzählen in ihrem Berichte über den Verlauf der gallischen Verfolgung an die Brüder in Asien und Phrygien bei

Euseb. h. e. V, 1. p. 162., daß der Legat von Lugdunum, nachdem er die Christen durch keine Art von Martern zur Verleugnung ihres Glaubens hätte bestimmen können, endlich ungewiß, wie er weiter mit ihnen verfahren solle, sich mit der Bitte um Bescheid an den Kaiser gewandt und von diesem die Antwort erhalten habe: *τοὺς μὲν ἀποτυμπανισθῆναι, εἰ δέ τινες ἀρνοῖντο, τούτους ἀπολυθῆναι.* Hier drängt sich nun unwillkürlich die Frage auf: wie ist es möglich, daß der genannte Legat über das Verfahren gegen die Christen in Bedenken stehen konnte, wenn M. Aurel bereits das melitonische Edict nach Klein-Asien und das symphorianische an die Statthalter aller Provinzen erlassen hatte? Diese beiden Erlasse sprachen sich ja so bestimmt und energisch aus, daß über den wahren Willen des Kaisers auch nicht der mindeste Zweifel hätte obwalten können. Dieses Befremden steigt aber bedeutend, wenn man sieht, daß fast oder ganz gleichzeitig der Consularis Heraclius in einer Stadt, die Lugdunum ganz nahe liegt, ein strenges kaiserliches Edict gegen die Christen aufzuzeigen weiß, kraft dessen er den Symphorianus mit dem Tode bestraft. Würde man sagen, der Statthalter von Lugdunum habe bloß um der römischen Bürger willen, welche er unter den gefangen gesetzten Christen fand, jene Anfrage an den Kaiser gethan; so können wir zugeben, daß ihm die Erfahrung, der gemarterte Christ Attalus besitze das römische Bürgerrecht, die nächste Veranlassung zu jener Anfrage gegeben haben möge. Dieses ändert aber nichts. Denn es wird bestimmt gesagt, der Legat habe wegen aller eingezogenen Christen (*περὶ ὧν ἐπέστειλε τῷ Καίσαρι*) beim Kaiser angefragt, und in dem kaiserlichen Antwortschreiben ist mit keiner Silbe von römischen Bürgern die Rede. Was das kaiserliche Rescript selbst anlangt, so hat auch dieses etwas Auffallendes. Wie wäre es zu erklären, daß dieses seinem Inhalte nach nur das Gesetz Trajan's wiedergibt,

wenn der Kaiser in frühern Erlassen den Statthaltern der Provinzen Marteranwendung gegen die Christen anbefohlen hätte? Sollte sich in der Zwischenzeit seine Gesinnung günstiger für die Christen gestimmt haben? — das könnte mit nichts erwiesen werden. Oder sollten die lugdunischen Christen die Erwähnung der Martern, die der Kaiser auch in dem Rescripte an den Legaten von Lugdunum verordnet hätte, in ihrem Berichte übergangen haben? — das ist wenig denkbar. So darf es denn als entschieden angenommen werden, daß das melitonische Edict gar nicht und das symphorianische nicht vor dem J. 177. von M. Aurel erlassen seyn kann. Diese Behauptung steht um so fester, da sie noch durch ein neues, ebenso unzweifelhaftes Zeugniß erhärtet wird. Es bietet dieses die *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* des Athenagoras. Athenagoras spricht in dieser Apologie, die um das J. 177. [a]) kurz vor der lugdunischen Verfolgung [b]) geschrieben ward, auf eine Art zu den beiden Kaisern M. Aurel und seinem Sohne Commodus, wie er nicht gesprochen haben könnte, wenn M. Aurel bis zu dieser Zeit harte Verordnungen gegen die Christen erlassen gehabt hätte. Er bemerkt, daß, während alle Unterthanen durch die Milde und Sanftmuth ihrer Fürsten des ruhigen und friedlichen Genusses ihrer Rechte sich erfreuten, nur die Christen von der theilnehmenden Sorge ihrer Kaiser ausgeschlossen wären, indem dieselben es geschehen ließen (*συγχωρεῖν*), daß die Christen ohne irgend eine thatsächliche Verschuldung bloß um ihres Namens willen auf alle Weise

---

a) Die Beweise dafür s. bei Mosheim in der bereits angeführten Abhandlung.

b) Dieses wegen der Worte des Athenagoras p. 38 B. *καί τοι καὶ δοῦλοί εἰσιν ἡμῖν — — οὓς οὐκ ἔστι λαθεῖν· ἀλλὰ καὶ τούτων οὐδεὶς καθ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα* (nämlich *δεῖπνα Θυέστεια* und *μίξεις Οἰδιποδείους*) *οὐδὲ κατεψεύσατο* — verglichen mit Euseb. h. e. V, 1. 156 D.

angefeindet würden. Er bittet sodann, die Kaiser möchten sich doch der Christen gegen die Willkür habgieriger Sykophanten annehmen (δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι σκέψασθαι) und dem gewaltthätigen Verfahren derselben durch ein Gesetz Schranken stellen (ἀποσκευάσαι ἡμῶν νόμῳ τὴν ἐπήρειαν). Diese Darstellung der Lage der Christen unter M. Aurel entspricht, wie leicht ersichtlich ist, ganz der Art, wie wir uns oben die Stellung des Kaisers zu denselben dachten. M. Aurel unternahm selbst nichts unmittelbar gegen das christliche Bekenntniß; aber er that auch nichts, um die Wuth des Volkes und der Provinzialobrigkeiten zurückzudrängen. So konnte es geschehen, daß die Christen unter seiner Herrschaft vielfach bedrängt wurden, und um Abstellung dieser durch die Sorglosigkeit der Regierung hervorgerufenen Bedrängnisse bittet Athenagoras die Kaiser. Eines eigenen kaiserlichen Edictes zur Verfolgung der Christen wird nicht im entferntesten gedacht. Im Gegentheile! Athenagoras bittet um einen Erlaß zu Gunsten der Christen gegen die eigenmächtigen Bedrückungen durch das Volk. Wer möchte diese Darstellung begreiflich finden, wenn M. Aurel persönlich Verfolger der Christen gewesen wäre? Wer möchte es namentlich denkbar nennen, daß Athenagoras den Kaiser um ein Gesetz für die Christen gebeten haben würde, wenn es erst der Zurücknahme eines von ihm gegen sie erlassenen bedurft hätte? Diese Schwierigkeiten müßten befriedigend gelöst seyn, wenn die Annahme von besonderen Edicten M. Aurel's gegen die Christen bis zum J. 177. im Einklange mit der Geschichte seyn sollte a). Nicht ohne Grund also können wir auch den

a) Ob der Kaiser nach dem J. 177 noch ein Gesetz gegen die Christen erlassen habe? diese Frage ist für unsere Untersuchung gleichgültig, muß aber verneint werden. Man könnte nur auf das symphorianische Edict Bezug nehmen, weil man von einem andern nichts weiß. Da nun aber der Vorfall zu Autün wenigstens nicht lange

Einwurf Neander's gegen die Abfassung der zweiten Apologie Justin's unter M. Aurel, welcher daher genommen ist, daß sich in derselben keine Spur von dem Vorhandenseyn eines Gesetzes gegen die Christen vorfindet, als vollkommen beseitiget ansehen. Nur mit wenigen Worten gedenken wir noch

eines letzten Einwand'es von Neander, welchen derselbe selbst nur beiläufig aufzuführen scheint. Er nennt es nämlich eine auffallende Erscheinung, daß sich Justin in der zweiten Apologie dreimal vermittelst der Formel: *ὡς προέφημεν*, auf das Vorhergesagte berufe, was doch nicht in dieser Apologie, sondern in der ersten vorkomme. Verstehen wir den Sinn dieser Worte recht, so wird die Beweiskraft, welche darin zu liegen scheinen mag, durch die einfache Bemerkung entkräftet, daß Justin ja auch die erste Apologie dem M. Aurel und Luc. Verus mit gewidmet hatte, daß er sich also unter der Voraussetzung, sie werde noch in den Händen der Kaiser seyn, in der zweiten ganz füglich auf dieselbe berufen konnte.

Was aber schließlich die in der zweiten Apologie erwähnten Verfolgungen betrifft, so wollen wir zwar nicht geradezu leugnen, daß sie auch unter Ant. Pius stattgefunden haben könnten, weil auf das Schweigen der Geschichte bei der Mangelhaftigkeit der Nachrichten aus jener Zeit nichts zu bauen ist; allein das scheint uns nicht wahr-

---

nach der lugdunischen Verfolgung stattgefunden haben kann, so müßte das harte Edict unmittelbar nach dem mildern Antwortschreiben an den Legaten von Lugdunum erlassen seyn, wozu sich keine Veranlassung denken, mindestens geschichtlich nicht nachweisen läßt. Sodann stellt Tertullian apologet. c. 5 kaum 20 J. nachher den M. Aurel als einen Beschützer der Christen auf. Konnte er dieß wagen, ohne eine derbe Zurechtweisung von Seiten der Heiden wegen dieser Unwahrheit zu fürchten, wenn M. Aurel bekanntermaßen ein hartes Edict gegen die Christen an die Statthalter aller Provinzen erlassen hatte?

scheinlich, daß man sich dergleichen Ungerechtigkeiten gegen die Christen auch in Rom unter den Augen des Ant. Pius erlaubt haben sollte. Wie dem aber auch sey, so glauben wir in dem Bisherigen den Gründen, vermittelst deren man die Abfassung der zweiten Apologie unter M. Aurel und Luc. Verus bestritt, solche Gegengründe zur Seite gestellt zu haben, daß das Zeugniß des Eusebius, welcher die Abfassungszeit der Apologie bestimmt unter die Regierung des M. Aurel und Luc. Verus setzt, als vollkommen gerechtfertigt erscheint. Ist aber die Apologie aus der Zeit dieser Kaiser, so ist von selber klar, daß Justin nicht schon unter Ant. Pius gestorben seyn kann, sondern noch bis in die Zeit der beiden Kaiser gelebt haben muß. Wir kommen deshalb auf den dritten Grund zum Beweise, daß Justin unter M. Aurel und Luc. Verus starb, welcher in der Thatsache liegt, daß

3) der Tod Justin's stattfand, als Jun. Rusticus die Präfectur der Stadt Rom verwaltete, welche Verwaltung in die Zeit der Gemeinherrschaft des M. Aurel und Lucius Verus fällt. Es stützt sich die Annahme von dem Tode Justin's unter dem praef. urb. Jun. Rusticus hauptsächlich auf den Bericht der alten Märtyrergeschichte Justin's aus der Ueberlieferung des Metaphrasten Simeon — einer Quelle, welche Mancher zwar sogleich mit mißtrauischen Augen betrachten wird, welche wir aber nichts desto weniger unbedenklich für unsern Zweck gebrauchen können. Die Erzählung von dem Märtyrertode des Justin a) ge-

a) Gegen Papebrochius ad d. 13. April. Bolland., welcher die Acta des Märtyrers Justin nicht auf den Philosophen dieses Namens (indem dieser heimlich an Gift gestorben sey), sondern auf einen andern, übrigens unbekannten Justin bezogen wissen wollte, s. Ruinart. admon. in Act. Iust. p. 45. sqq. Tillemont not. 13. p. 317. sq.

hört zu denen, welche man nicht nur nicht der Falschheit überführen kann, sondern in welchen Alles für die Ansicht spricht [a]). Unter den wichtigsten Momenten [b]) für diese machen wir aufmerksam auf die Einfachheit der Darstellung, welche jedes Fremdartigen, fabelhaft Ausgeschmückten entbehrt und keinen Grund zur Erdichtung denken läßt; auf die Natürlichkeit des gerichtlichen Verhörs und dabei besonders die Angemessenheit der Antworten Justin's zu seinem Charakter und Leben, wie es anderwärts her bekannt ist; auf die Uebereinstimmung der einfachen Verhältnisse der Christen, wie sie in den Acten angedeutet sind, zur Wirklichkeit der damaligen Zeit; endlich auf den Mangel jeder Erwähnung des Cynikers Crescens, welchen ein Erdichter in seinem Gemälde nicht würde haben fehlen lassen. Sollte indeß dieses Alles noch nicht hinreichen, um die Authentie dieser Märtyrergeschichte über allen Zweifel zu erheben; so dürfen wir dennoch den Tod Justin's unter der Präfectur des Jun. Rusticus als ein sicheres Factum betrachten, da der etwaige Erdichter die Glaubwürdigkeit seiner Relation nicht dadurch gleich von vorn herein abgeschnitten haben würde, daß er die Thatsache in eine geschichtlich falsche Zeit verlegte. Dazu kommt, daß diese Angabe eine Bestätigung durch **Epiphan. advers. haeres. h. 46. opp. ed. Petav. T. I. p. 391.** erhält. Dieser sagt: *ὁ Ἰουστῖνος Σαμαρείτης ———— τὸ τέλος ὑπὲρ Χριστοῦ μαρτυρήσας, τελείου στεφάνου καταξιοῦται ἐπὶ τῆς Ῥωμαίων, ἐπὶ Ῥουστικοῦ ἡγεμόνος καὶ Ἀδριανοῦ βασιλέως, ἐτῶν τριάκοντα ὑπάρχων.* Der Präfect der Stadt führt hier, wie oft, den griechischen Namen *ἡγεμών*, während er bei Dio Cassius

---

a) Als unbezweifelt echt wird sie angenommen von Ruinart l. c. und Tillemont p. 182. sq. not. 13. p. 317.

b) Theilweise schon von Neander I. 3. S. 1131. bemerkt.

unter dem Namen *πολίαρχος* und anderwärts unter noch andern Bezeichnungen vorkommt. Ganz der Sitte des Alterthums entsprechend ist es, daß neben dem Präfecten der Stadt Rom auch der Kaiser, unter welchem Justin starb, mit angegeben wird. Allein in der Angabe des Kaisers ist bei Epiphanius eine offenbare Unrichtigkeit a), und so wird auch sein Zeugniß in Hinsicht des Präfecten verdächtig? Keinesweges. Es läßt sich durch eine nicht unwahrscheinliche Vermuthung erklären, wie Epiphanius, obschon er den Präfecten richtig angegeben hat, doch in der Bestimmung des Kaisers irren konnte. Er wußte, daß Justin in der Zeit starb, in welcher Jun. Rusticus die Präfectur der Stadt verwaltete. Fragt man, woher? Möglicherweise aus eben jener Märtyrergeschichte, welche er in des Eusebius jetzt größtentheils verloren gegangener Schrift *ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή* oder sonstwo finden konnte. Hier fand er nun zwar den Namen des Präfecten, in dessen Zeit der Tod des Justin fällt, nicht aber den des Kaisers verzeichnet. Ein Schluß half diesem Mangel ab. Es konnte ihm nicht unbekannt seyn, daß man in den ersten Jahrhunderten des römischen Kaiserreiches regelmäßig vom Consulate zur Präfectur der Stadt aufstieg. Einen Consul Namens Q. Jun. Rusticus boten die consularischen Fasten unter der Regierung des Kaisers Hadrianus im J. 119. Daß derselbe Rusticus im J. 162 das Consulat zum zweitenmale (Capitol. vit. Mr. Ant. c. 3.) bekleidete, entging ihm oder ward von ihm nicht

a) Die willkürlichen Aenderungen, welche deshalb Dodwell diss. 3. in Iren. n. 19. p. 255. sq. und Tillemont not. 1. p. 309. mit dem Texte des Epiphanius vornehmen zu müssen glaubten, indem Ersterer eine Erzählung von dem Geburtsjahre, Letzterer eine Nachricht über die Bekehrungszeit des Justin darin fand, erwähnen wir nur beiläufig.

beachtet; und so geschah es, daß er die Präfectur desselben und mit ihr den Tod Justin's unter den Kaiser Hadrian versetzte, — eine Vermuthung, welche als Vermuthung eben nur Wahrscheinlichkeiten enthält, aber doch das zeigt, daß der theilweise Irrthum des Epiphanius nicht sein ganzes Zeugniß unsicher macht. Und so nehmen wir die Thatsache, daß Justin unter der Präfectur des Jun. Rusticus starb, ohne Bedenken auf und führen sofort den Beweis, daß derselbe diese Würde unter M. Aurel und Lucius Verus verwaltete. Es erhellet dieses aber deutlich aus einem Rescripte der beiden Kaiser (nach ihrem Tode gewöhnlich Divi Fratres genannt) an denselben, welches sich noch jetzt in den Pandekten findet. Digest. lib. XLIX. tit. 1. l. v.: cum per errorem factum dicas, ut a iudice, quem ex rescripto nostro ab Amplissimis consulibus acceperas, ad Iunium Rusticum, amicum nostrum, praefectum urbi provocares, Consules Amplissimi perinde cognoscant, ac si ad ipsos facta esset provocatio [a]). Es ist unter diesem Präfecten Jun. Rusticus kein Anderer als der Stoiker dieses Namens zu verstehen, welcher als Lehrer M. Aurel's theils von diesem selbst, theils von den alten Historikern öfter sehr ehrenvoll erwähnt wird. Capitolin. vit. M. Ant. c. 3. sagt ausdrücklich von ihm: audivit (Marcus) ——— praecipue Iun. Rusticum, quem et reveritus est et sectatus, qui domi militiaeque pollebat, Stoicae disciplinae peritissimum, cum quo omnia communicavit publica privataque consilia, cui etiam ante praefectos

a) Der Beweis, welchen Pagi p. 157. aus der Inschrift auf mehreren Marmorgewichten bei Gruter p. 221.: „ex auct. Q. Iun. Rustici Pr. Urb." zieht, beruht auf einem Irrthume. Reinesius (epistolae. Lips. 1660.) ep. 35. p. 247. sq. hat dargethan, daß sich diese Inschrift auf einen Präfecten gleiches Namens aus dem J. 345. bezieht. Vgl. auch Corsinus p. 205.

praetorio semper osculum dedit, quem et Consulem iterum designavit, cui post obitum a senatu statuas postulavit. Man hat zwar a) um eben dieser Stelle des Capitolinus willen behauptet, der Philosoph Jun. Rusticus könne mit dem Präfecten dieses Namens nicht eine und dieselbe Person gewesen seyn, weil sonst Capitolinus nicht unterlassen haben würde, auch der Präfectur der Stadt Erwähnung zu thun, da er alle Ehren und Würden des Stoikers aufzählen zu wollen scheint. Allein nicht zu gedenken, daß ein Argument, aus dem Stillschweigen eines Schriftstellers gezogen, an sich selbst wenig Gewicht haben kann; nicht zu gedenken, daß sich bei Capitolinus mehr als einmal Spuren von Ungenauigkeit zeigen; so sind in diesem Falle Gründe vorhanden, welche für die Identität des Philosophen und Präfecten Rusticus hinlänglich zeugen. Ist es schon an sich nicht unwahrscheinlich, daß M. Aurel seinem Lehrer, den er auf alle Weise auszeichnete, nach dem Consulate im J. 162. auch die letzte, noch allein übrige Ehrenstufe, die Präfectur der Stadt, werde verliehen haben; so wird diese Annahme durch den Umstand zu einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben, daß außer dem Philosophen kein Consul des Namens Rusticus aus jener Zeit bekannt ist. Wirklich geschichtlich aber wird diese Identität bezeugt durch Themist. orat. 34. *περὶ τῆς ἀρχῆς* p. 451. sq., welche Stelle des Themist. gleich obigem Rescripte zum klaren Beweise dient, daß Jun. Rusticus die Präfectur der Stadt unter M. Aurel verwaltete. Sie heißt mit Auslassung des für den gegenwärtigen Zweck Unwesentlichen

a) Pagi p. 157. Corsinus p. 80. Rupertus in epist. Reines. ep. 34. p. 216. ep. 48. p. 422. Gegen sie: Mai ed. orat. 34. Themist. p. 33. Reinesius ep. 35. p. 247. ep. 51. p. 477. sq.

so: *ἀλλὰ τὸν Ἀρειανὸν* a) *καὶ τὸν Ῥουστικὸν* b) *τῶν βιβλίων ἐξαναστήσαντες οὐκ εἴασαν* (nämlich die Kaiser Hadrianus und Marcus Aurelius) *ἄχρι τοῦ μέλανος καὶ τοῦ καλάμου φιλοσοφεῖν* — — — — *Τοιγαροῦν οὐκ ἄχρι τοῦ βήματος μόνου προήγαγον τοὺς ἄνδρας, ἀλλὰ μέχρι τοῦ στρατηγίου* — — — — · *ἐπὶ τούτοις ἅπασι τὴν ἐπώνυμον τῶν ὑπάτων ἀρχὴν ἐκαρποῦντο καὶ τὴν πόλιν ἥρμοζον τὴν μεγάλην*. Um nämlich seine eigene Uebernahme der Präfectur der Stadt als Philosoph zu rechtfertigen, beruft sich Themistius in den vorstehenden Worten auf die Philosophen Arrianus und Rusticus als bekannte Beispiele der Vorzeit, durch welche ersichtlich werde, daß auch schon vor ihm von Philosophen die höchsten Staatswürden bekleidet worden seyen c), indem Ersterer das Consulat d), Letzterer auch die Präfectur der Stadt verwaltet habe. Die Worte: *καὶ τὴν πόλιν ἥρμοζον τὴν μεγάλην* bezeichnen offenbar die Thätigkeit des Stadtpräfecten zu Rom; daher denn auch die Würde desselben ganz richtig als die höhere und ehrenvollere hinter dem Consulate aufgeführt wird. Daß aber als Subject zu *ἥρμοζον* bloß Rusticus gedacht werden darf, obschon Themistius in der Mehrzahl spricht, folgt daraus, daß Arrianus nie das Amt eines Präfecten der Stadt gehabt hat.

Ist nun in dem Bisherigen genügend nachgewiesen, daß das Zeugniß des kirchlichen Alterthumes Justin's Tod bestimmt in die Regierungszeit der Kaiser M. Aurel und

---

a) Arrianus, der Philosoph aus Nikomedien.

b) In den vier Stellen, in welchen Themistius des Rusticus gedenkt, meint er immer den stoischen Philosophen, den Lehrer M. Aurel's.

c) Vergleiche auch orat. 17. p. 262. orat. 34. p. 463.

d) Photius bibl. cod. 58.

Luc. Verus verlegt; daß dieses Zeugniß durch die Abfassungszeit der zweiten Apologie Justin's gerechtfertiget wird; und in der geschichtlichen Thatsache, daß Justin unter der Präfectur des Jun. Rusticus starb, eine Bestätigung erhält: so können wir es auch als ein vollkommen sicheres Factum ansehen, daß Justin's Tod in die Zeit der gemeinschaftlichen Regierung des M. Aurel und Luc. Verus fällt. Wir gehen deshalb zur Feststellung des Todesjahres fort.

II) Justin starb im J. 166.

Gedenken wir zunächst mit wenigen Worten der Verschiedenheit der Ansichten über das Todesjahr Justin's, so ist leicht ersichtlich, daß sich dieselbe hauptsächlich in dem Zeitraume vom J. 163. bis zum J. 168. a) bewegt; und es muß der Tod Justin's im Allgemeinen in den Zeitabschnitt vom J. 163. bis zum J. 169. eingeschlossen werden, wenn es anders seine Richtigkeit hat, daß Justin unter der Doppelherrschaft des M. Aurel und Luc. Verus und der Verwaltung der Stadtpräfectur durch Jun. Rusticus den Märtyrertod litt. Unstreitig die Mehrzahl setzte diesen in das J. 163. unter das Consulat des Aelianus und Pastor. So Petavius b), Reinesius c), Tenzel d). Zwischen den Jahren 163. und 165. schwankt Schröckh e), zwischen 165. und 166. Ondini f). Das

a) Nur sehr Wenige gaben das J. 170. an, z. B. Papebrochius a. O.

b) De doctrina temporum. P. II. Par. 1627. l. XIII. p. 689.

c) Epistol. 35. p. 247.

d) Exercitationes selectae. Lips. et Frcf. 1692. T. I. p. 170. Vergl. die Uebrigen, welche Tenzel a. O. nennt.

e) Christliche Kirchengeschichte. T. III. S. 106. XXXV. S. 414.

f) Comment. de scriptt. eccles. antiquis. V. I. Lips. 1722. p. 209.

J. 167. nennt **Ruinart** [a]; das J. 167. oder 168. **Tillemont** [b] und **Sprenger** [c]. Fragt man nach den Gründen dieser abweichenden Bestimmungen, so trifft man theils bloße Vermuthungen, theils Wahrscheinlichkeitsgründe. So sucht **Tentzel** a. O. seine Meinung damit zu rechtfertigen, daß er behauptet, die Präfectur des Jun. Rusticus, unter welchem Justin nach Epiphanius gestorben sey, falle in's J. 163. unter das Consulat des Aelianus und Pastor. Es verleitete ihn zu dieser willkürlichen Annahme wahrscheinlich die nicht minder unbegründete Voraussetzung, daß die Präfectur der Stadt eine jährlich regelmäßig wechselnde Würde gewesen und Einem der Consuln das nächste Jahr nach seiner Führung des Consulates ertheilt worden sey. **Tillemont** und **Sprenger** fügen selbst ihrer Angabe den Grund bei, daß, da Eusebius den Tod Justin's hinter dem des Polykarp, welcher im J. 166., und vor dem des Anicetus, welcher im J. 168. erfolgt sey, erzähle, derselbe jedenfalls in die Zwischenzeit gehöre. Sehen wir indeß von dieser Divergenz der Ansichten ab und suchen nach den Zeugnissen der Alten, welche zur Feststellung des Todesjahres von Justin dienen können: so treffen wir bloß bei dem chronicon Alexandrinum auf eine bestimmte, specielle Angabe. Der Verfasser dieser Chronik sagt ed. Rader p. 606.

σλϛ΄ Ὀλυμπ.

ΙΝΔ. β΄. (Αὐγ.) ε΄. ὑπ΄. Μακρίνου καὶ Κέλσου.

ΙΝΔ. γ΄. (Αὐγ.) ϛ΄. ὑπ΄. Ὀρφίτου καὶ Πούδεντος.

Ἰουστῖνος φιλόσοφος τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδοὺς Μάρκῳ Αὐρηλίῳ καὶ Ἀντωνίνῳ Βήρῳ τοῖς αὐτοκράτορσι θείῳ κατακοσμεῖται μετ' οὐ πολὺ στεφάνῳ τῷ τοῦ μαρτυρίου. Was

a) Acta Mart. p. 48.

b) Memoires etc. T. II. p. 319.

c) Thesaurus rei patristicae. T. II. Wirceb. 1785. p. 74.

die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses betrifft, so hat man keinen Grund, dasselbe in Zweifel zu ziehen; denn es gibt nichts, was dagegen spräche. Mag auch sonst den Angaben des Chronisten nicht immer ohne Weiteres zu trauen seyn; so dürfen wir doch in dem vorliegenden Falle seine Auctorität unbedenklich gelten lassen. Schon die Genauigkeit, mit welcher der Chronist das Todesjahr Justin's nach vierfacher Rücksicht bestimmt, führt wohl zu der Annahme, daß er nicht auf bloße Vermuthung hin oder bloß mit Rücksicht auf das unbestimmte Zeugniß des Eusebius geurtheilt haben mag. Mit den Verhältnissen der Zeit, in welche nach ihm der Tod Justin's trifft, steht diese Angabe im vollkommensten Einklange. Das Zeugniß des Eusebius selbst läßt sich mit ihr ganz wohl vereinbaren. Denn die ungenaue Zeitbestimmung *κατὰ τούτους* scil. *χρόνους*, mit welcher Eusebius den Tod Justin's an die Erzählung von der Christenverfolgung zu Smyrna knüpft, läßt mit demselben Rechte an das J. 166. denken, als an das J. 167., wie Andere wollten. Und so, meinen wir, könne das Todesjahr Justin's ohne Bedenken nach dem Chronisten festgesetzt werden, so lange mindestens, bis die Unrichtigkeit oder wenigstens Unwahrscheinlichkeit seiner Angabe anderwärts her erwiesen ist. Allein selbst darüber herrscht Verschiedenheit der Meinung, in welches Jahr der gewöhnlichen Zeitrechnung nach Jahren Christi die Angabe des Chronisten Justin's Märtyrertod setze. Pagi [a]), Tillemont [b]) und Corsinus [c]) dachten an das J. 165., unstreitig wegen der Consuln Orphitus und Pudens, deren Verwaltung, obschon vom Chronisten irrthümlich in's J. 166. gesetzt, in das J. 165.

---

a) Ad annal. Baron. a. 162. II. p. 156. a. 163. III. p. 159.
b) Memoires etc. T. II. p. 182.
c) De praef. urb. p. 80.

fällt. Richtiger aber nannte schon Halloir a) das Jahr 168. nach der Zählung der Jahre bei Baronius, welches nach der gewöhnlichen Zeitrechnung das J. 166. ist. Denn allerdings ist das Todesjahr Justin's, wie es der Chronist bestimmt, in der aera vulgaris das J. 166. Dieß ergibt sich zunächst aus der Angabe des zweiten Jahres der 236sten Olympiade, so wie aus der Erwähnung des 6ten Jahres der Kaiser-Regierung, denn M. Aurel und Luc. Verus traten ihre Regierung im J. 161. an und dieses Jahr ist als das erste mitzuzählen. Es erhellet ferner aus der Angabe von Ind. III. d. h. dem dritten Jahre der Indiction. Das Alexandrinische Chronikon fängt die Indictionen mit dem ersten Jahre der Alleinherrschaft des Julius Cäsar an und setzt den Anfang dieser Monarchie in Olymp. 183, 2. d. h. in's J. vor Chr. 47. unter die Consuln Lepidus und Plankus b). Da nun jede einzelne Indiction einen Zeitraum von 15 Jahren umfaßt (*ἡ πέντε καὶ δεκαετηρὶς τῶν Ἰνδίκτων*); so fängt die zweite mit dem ersten Jahre der Olymp. 187. d. h. im J. 32. vor Christo an. Berechnet man auf diese Weise die einzelnen Indictionen bis in die Regierungszeit der Kaiser M. Aurel und Luc. Verus, so schließt sich die 14. Indiction im 3. J. der Olymp. 235. d. h. 163. n. Chr., das dritte Jahr der neuen 15ten Indiction (*ΙΝΔ. γ'.*) trifft also in das 2te J. der Olymp. 236. d. h. n. Chr. 166. Dasselbe Resultat gewinnt man, wenn man von dem Anfange der Constantinischen Indictionen, welche das Alexandr. Chronikon mit

---

a) Vita et documenta Iustini. Duac. 1622. p. 63. not. p. 268. 368.

b) Zwar herrscht bei Angabe der Consuln und Berechnung der Zeiten im Leben des Cäsar bei dem Alex. Chronisten eine große Verwirrung, vgl. Petavius de doct. tempp. T. II. l. XI. p. 361.; allein dieses hat auf die vorliegende Frage keinen Einfluß.

dem 2ten J. der Olymp. 273. d. h. n. Chr. 314. beginnt, rückwärts rechnet. Anscheinend im Widerspruche mit dem Bisherigen ist zwar die Angabe der Consuln Orphitus und Pudens; denn die fasti Capitolini, Cassiodorus chron. T. I. p. 362. (ed. Garet.), Marianus Scotus bei Nidan. l. c. p. 569. setzen diese in das J. 165. Allein auch die Angabe dieser Consuln führt im Sinne des Chronisten auf das J. 166. Denn der Abweichung desselben von den andern genannten Verzeichnern der Consularischen Fasten in der Aufzeichnung der Consuln liegt ein Irrthum zum Grunde, dessen Entstehungsgrund zur Hand ist. Es pflegten nämlich die Römischen Kaiser das nächste Jahr, oder auch mehrere Jahre hintereinander nach ihrem Regierungsantritte das Consulat selbst zu verwalten; — eine Sitte, welche sich z. B. von Caligula bis Ant. Pius — bloß mit Ausnahme des Trajan — durchgängig bestätigt findet. Und dieser Gewohnheit gemäß führt der Alexandr. Chronist die beiden kaiserlichen Brüder M. Aurel und Luc. Verus nicht bloß im J. 161., sondern auch im ersten Jahre nach Antritt ihrer Herrschaft, im J. 162., als Consuln wieder auf. Allein bisweilen traten die Römischen Kaiser Männern, welche ihnen vorzüglich werth waren, das Consulat ihres ersten Regierungsjahres ab, eben weil dieß eine besondere Auszeichnung war. Und dieses that denn nach Capitol., Cassiodor, Marianus Scotus auch M. Aurel, weshalb diese als Consuln des J. 162. den Jun. Rusticus und Vettius Aquilinus aufführen. Und die Richtigkeit dieser Angabe ist um so wahrscheinlicher, weil unter den durch solche Ehre ausgezeichneten Consuln gerade Jun. Rusticus, der Lehrer und Freund M. Aurel's, genannt wird. Indem nun aber das Alexandr. Chronikon der oben bemerkten Sitte der Kaiser, das Consulat im Anfange ihrer Regierung selbst zu verwalten, folgte; entstand in demselben die Irrung, daß es vom J. 161. an die

Consuln immer um ein Jahr später aufführt, als die Uebrigen. Uebersieht man also diesen Irrthum nicht, so leuchtet ein, daß auch die Verzeichnung der Consuln Orphitus und Pudens im 6ten Jahre der Regierung M. Aurel's bei dem Alexandrinischen Chronisten dem obigen Ergebnisse nicht widerspricht, daß im Sinne dieses Chronisten das J. 166. als Todesjahr des Märtyrers Justin zu denken sey.

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

1.

Theologische Aphorismen.

Von

Dr. C. Ullmann.

Die Wahrheit an und für sich, wie sie in dem göttlichen Geiste lebt, ist eine ewige, für das Menschengeschlecht aber ist sie eine werdende, immer reiner und höher sich entwickelnde. Auch in der Offenbarung ist sie nicht in einer festen, abgeschlossenen Gestalt als scharfbegrenztes Begriffsystem gegeben, sondern als ein Geist, der sich in der Menschheit verwirklichen, als ein Prinzip, das sich entfalten soll. Das Ewige, die unvergängliche Substanz aller Wahrheitserkenntniß ist von Gott selbst gesetzt und gegeben, die zeitliche Verwirklichung fällt der Thätigkeit des menschlichen Geistes anheim. Darin hat jede Zeit ihren eigenthümlichen Beruf, einen besonderen Auftrag und ein darauf gegründetes Recht. Die Aufgabe einer Generation kann nie bloß darin bestehen, die Gedanken und Ueberzeugungen einer andern in sich zu reproduciren, so wenig man von dem einen Individuum verlangen kann, ein anderes zu seyn; und wenn auch Altes wiederkehrt, so muß es immer in einer neuen, mit frischem Leben erfüllten Gestalt auftreten, soll es anders eine wirkliche Bedeu-

tung haben. Schon das einzelne Individuum, noch mehr aber ein ganzes Geschlecht hat ungeachtet des geschichtlichen Zusammenhanges immer zugleich das Bedürfniß, sich aus sich selbst heraus zu entwickeln, sich nach eigenen geistigen Gesetzen und Bedürfnissen zu bewegen und dadurch in seinem geistigen Daseyn stark zu werden und sich zu befriedigen. Diese Anforderung, welche auch an die gegenwärtige theologische Generation ergeht, würde unerfüllt bleiben, die Generation würde sich ihrer Stellung in der Entwickelung des Ganzen unwürdig zeigen, wenn sie bei irgend einer theologischen Ueberlieferung, einem wissenschaftlich oder kirchlich Gegebenen schlechthin stehen bleiben, also etwa nur die vorhandene Form des Supernaturalismus oder Rationalismus, vielleicht mit einigen Modificationen und Ausbesserungen im Einzelnen, fortpflanzen wollte. Die, welche einmal aus diesen Formen mit guter Ueberzeugung nicht mehr herauskönnen, mögen dabei verharren, aber die ganze große Zeit- und Lebensentwickelung kann in dieselben nicht gebannt bleiben. Die Theologie und Kirche im Großen muß aus dieser Zerrissenheit heraus und sich eine andere, entsprechendere Gestalt schaffen. Zum Alten in alter Form können wir nicht wieder zurück; ein Gewand, das der Geist abgelegt hat, zieht er nicht wieder an; er ist unerschöpflich sich neue Formen zu bilden, aber er thut es, als menschlicher Geist, immer nur aus gegebenem Stoff, in geschichtlicher Continuität, nicht absolut hervorbringend, sondern aus gewissen Grundlagen hervorbildend. Unsere Aufgabe kann also nur seyn, das Echte und Erprobte aus dem Alten uns anzueignen und aus diesen Materialien einen frischen Bau aufzuführen in einem schöneren und höheren Styl. Ein Einzelner wird dieß allerdings nicht vollenden, und mit einem Schlage wird dieß Gebäude nicht dastehen; es ist aber auch nicht eine Sache, die erst begonnen zu werden brauchte; schon zeigen alle theologischen Wissenschaften Spuren dieser

Neugestaltung, von Jahr zu Jahr treten Erzeugnisse auf, in denen ein tieferer christlicher Geist lebt, ohne daß der Ernst und die Strenge der Forschung verleugnet würde, und wenn erst immer allgemeiner die rechte Liebe und Begeisterung waltet, werden sich auch diese lebendigen Steine noch schöner und harmonischer zu einem großartigen Tempel christlicher Wissenschaft zusammenfügen.

* * *

Den Theologen unserer Zeit kann wohl in manchen Augenblicken eine Sehnsucht anwandeln nach jener, sonst minder anziehenden, Vergangenheit, wo bei einem überlieferten, streng abgeschlossenen System Einheit und Festigkeit in der Kirche herrschte und wenn auch untergeordnete Streitpuncte Zank und Zweifel erregten, doch nicht das Seyn und Nichtseyn des Christenthums, die ganze Auffassung des religiösen Lebens in Frage gestellt war. Solche Sehnsucht aber, wollte man sich ihr hingeben, wäre weichlich und vergeblich; dem Zwiespalt, wenn er einmal in's geistige Leben eingetreten ist, kann man sich nicht entziehen, man geht darin unter oder muß hindurch zum höheren Frieden. Auch der Kampf hat etwas Schönes und Erhebendes und ist unentbehrlich in der Entwikkelung des Ganzen; nur ist er nicht eigentlich da um sein selbst willen, er dient zur Erziehung und Kräftigung des Geistes und soll zu einem bestimmten Ziele hinführen, zur rechten Einigung. Der Krieg ist nur um des Friedens willen. Jeder geistige Kampf der Menschheit hat auch stets ein Resultat abgesetzt, sey es, daß die Gegensätze sich in bestimmter Form auf lange Zeit befestigten, oder daß aus ihnen ein Drittes, Höheres hervorging. Das erstere war gewöhnlich der Fall bei kirchlichen, das andere bei theologischen Kämpfen. Dort erfolgte Trennung und die Parteien gingen als abgesonderte Confessionen aus einander, hier zerarbeiteten sich die Parteien an einander in ei-

ner und derselben Gemeinschaft, bis sich aus ihrem Conflict ein Neues hervorarbeitete. In einem solchen Geisteskriege sind wir gegenwärtig noch begriffen, wir leben offenbar in einem Zeitalter der Krisis und des Ueberganges, aber vielleicht schon in einem späteren Stadium desselben. Die Resultate liegen noch nicht zu Tage, aber sie können nicht ausbleiben und beginnen schon, hervorzutreten. Zweierlei nur kann uns bevorstehen: entweder wir gehen zum Schlimmeren oder zum Besseren über, entweder es folgt eine Zeit wissenschaftlicher, sittlicher und religiöser Erschlaffung und Verderbniß, oder unser Zeitalter ist vorbereitend auf eine Wiedergeburt der Religion, Kirche und Theologie, es verhält sich zur Folgezeit ungefähr, wie das funfzehnte Jahrhundert zur Reformation. Das erstere ist nicht glaublich, in einer Zeit, in der bei manchen Ausartungen, die wir uns nicht verhehlen, doch offenbar ein neuer religiöser Geist, besonders unter dem deutschen Volke, ausgegossen ist, in der ein größerer sittlicher Ernst sich wieder eingestellt hat, und auf allen Gebieten der Wissenschaft ein so frisches, rüstiges Leben sich entwickelt. Das alles müßte plötzlich abgebrochen werden, sollten wir wirklich dem von Manchen verkündeten Verfall entgegen gehen. Vielmehr erscheinen die Klagen derer, welche meinen, die Menschheit oder die Wissenschaft gehe rückwärts, weil ihr System auf dem Rückzuge begriffen ist, bei unbefangenem Blick in die Welt als lächerlich. Vernunft und Wissenschaft sind nicht an die Begriffe des achtzehnten Jahrhunderts gebunden; und wenn es auch in unserer Zeit Leute gibt, die nicht viel Geist und Denkkraft besitzen und daher die kräftige Entwickelung derselben hemmen möchten, so ist ja das nie anders gewesen, und sie vermögen nichts gegen die außerordentliche Bewegung und Thätigkeit der Geister, die fast auf allen Gebieten des Lebens und Wissens statt findet, auf eine so umfassende, großartige Weise, wie es kaum je der Fall war. Dieß

deutet zusammengenommen mit der oben bezeichneten religiösen Erregung offenbar auf ein Fortschreiten zum Besseren hin, und dieses schöneren Blickes in die Zukunft freut sich auch der Glaube, der nicht davon lassen kann, daß Gott die Geschichte lenkt und seine Wahrheit durch alle Kämpfe zum Siege führt. Zur rechten Zeit werden dann auch die rechten Männer nicht fehlen, die auf eine noch erfolgreichere Weise, als es in dieser Uebergangsperiode möglich ist, den Bund des Glaubens und der Wissenschaft erneuern, die thatkräftig, wie die Reformatoren, eine neue Schöpfung in der Kirche begründen, und das als ein allgemeines Resultat einführen, was von unserem, immer noch zerrissenem Zeitalter nur angestrebt wird, den Sieg des reinen, apostolischen, aber im Geiste echter Wissenschaft lebendig wiedergeborenen und neubegründeten Christenthums. Dann wird auch, wenn es eines einzelnen hervorragenden Werkzeuges bedarf, ein anderer Luther wieder aufstehen, der gepflegt im mütterlichen Schooße reiner Frömmigkeit und genährt mit allem Marke der Wissenschaft den Glauben mit der Speculation, die Theologie mit der Kirche versöhnen und diese zu ihrer rechten Stellung im öffentlichen Leben hinführen wird.

* * *

Der Geistliche, wie überhaupt jeder, der auf die Gemüther wirken will, muß einen festen Standpunct haben, er muß etwas Bestimmtes seyn und wollen, er muß zu andern zwar im Bewußtseyn menschlicher Schwäche und Beschränkung, aber auch mit der sicheren Ruhe innerer Gewißheit sprechen. Diese Anforderung wird sich nun gegenwärtig so modificiren, daß er in den theologischen Kampf und Zwiespalt unserer Zeit entweder noch nicht eingetreten seyn darf oder sich aus demselben heraus wieder zur inneren Einheit, zum höheren Frieden emporge-

arbeitet haben muß. Ist er in den Gegensatz nicht eingegangen, so hat er sich die volle Einfalt des christlichen Glaubens bewahrt, und er kann gerade vermöge dieser ungetrübten kindlichen Frömmigkeit eine große Wirkung, besonders auf gleich einfache Gemüther, hervorbringen, aber wenige nur möchten es seyn, besonders unter unseren Verhältnissen in Deutschland, die sich durch die Universitätsjahre hindurch auf diesem Standpuncte religiöser und theologischer Unschuld halten konnten; ja so liebenswürdig dieser kindliche Sinn bei Laien und Frauen ist, so werden wir ihn bei einem Theologen, der den Angriffen, Bewegungen und Stürmen des gegenwärtigen geistigen Lebens gewachsen seyn soll, nicht einmal wünschen dürfen. Von ihm werden wir das andere fordern müssen, daß er durch den Zwiespalt der Zeit hindurchgedrungen sey, daß er die kritische Periode innerlich durchlebt, daß er sich die Zweifel aufgeworfen aber auch gelöst, daß er sich aus dem Conflicte der Meinungen und Systeme eine unzerstörbare, heilige Lebenswahrheit, den Demantkern des Christenthums, geläutert und befestigt im Feuer ernster und strenger Forschung, gerettet habe. Schlimm aber steht es um ihn, wenn er selbst in dem Conflicte noch begriffen ist, wenn der Riß der Weltgeschichte auch durch seine Seele geht; dann ist er ein ἀνὴρ δίψυχος, gespalten in seinem Innersten, und da er sich selbst in der Schwebe befindet, so hat er auch den festen Standpunct nicht, der allein befähigt, auf andere bestimmend einzuwirken und sie in einem lebendigen Mittelpuncte zu sammeln.

* * *

Wer theologische Schriften liest, besonders auf das größere Publikum berechnete, wird schon in Beziehung auf Sprache und Ausdruck manche Wünsche nicht unterdrücken können. Vorerst sollte man doch die allernatürlichste For-

derung machen, daß jeder bei dem, was er schreibt, etwas Bestimmtes denkt. Aber wenn man alle Leute, welche schreiben, sogleich beim Worte nehmen könnte! Ich wette, daß unter Zwanzigen, die das Wort „mystisch" gebrauchen, nicht fünf einen klaren, philosophisch und historisch begründeten Begriff davon haben. Wie viel Parteigeschrei nach allen Seiten wäre mit einem Schlage entfernt, wenn jeder nur Ausdrücke gebrauchen dürfte, denen ein fester, scharf begrenzter Begriff zum Grunde liegt. Sodann gibt man in der Theologie zu viel Scheidemünze und abgeschliffenes Geld aus, man findet sich und andere mit gangbaren, aber abgenutzten, unbestimmten, werth- und charakterlosen Redensarten ab. Wenn sich aber erst jeder mit Ernst bemühte, nur das Wesen der Sache oder wenigstens den reinen, vollen Gehalt dessen, was er denkt und empfindet, treu in Worten auszuprägen, so würde bald mehr Frische, Leben und Wahrheit in die theologische Sprache und Erkenntniß kommen. Die subjective Wahrheit würde uns auch zu einer größeren objectiven führen. Ferner ist ein wahrer Krebs unserer Theologie die Zweideutigkeit und Halbheit des Ausdruckes, deren sich manche bedienen, um den Einfältigen etwas anderes zu sagen und die Klugen etwas anderes dabei denken zu lassen, um in die Formen des Alten unversehens Neues einzuschieben und sich in bedenklichen Fällen aus der Klemme zu ziehen. Das haben die freien Reformatoren, das hat der grundehrliche Luther nicht gethan. Am wenigsten geziemt solches Versteckenspielen ihren Verehrern, am schlechtesten kleidet es uns Deutsche, deren schlichte, offene Sprache sich schon ihrer Natur nach gegen solchen Mißbrauch sträubt. Endlich sollte über die höchsten Gegenstände auch immer in der würdigsten, schönsten Rede gesprochen werden. Wir verlangen nicht Prunk und Ziererei; Einfachheit bleibt immer ein Hauptmerkmal der Wahrheit, vor

allem der evangelischen; aber dieß schließt nicht aus, daß man alles aufbiete, um den christlichen Geist in aller Reinheit und Schönheit des Ausdruckes und dadurch mit verdoppelter Kraft unter den Menschen auftreten zu lassen. Das Wahre wirkt zwiefach als Schönes, ja in unserer verwöhnten Zeit fast nur im Bunde mit der Schönheit. Das Vollkommenste und Unvergängliche wird geboren, wo sich die Tiefe und Wahrheit des christlichen Geistes mit der Musterhaftigkeit und Würde antiker Form vereiniget.

* * *

Jeder thue das Seine, forsche in Demuth und mit reinem Sinne nach Wahrheit und wenn er ihre Lebensspur gefunden, so schließe er sie dankbar und treu in sein Herz; jeder vertheidige auch, was er als sein innerstes Lebensbedürfniß und als Heil der Menschheit erkannt hat, mit Entschiedenheit bis zum letzten Hauche. Aber keiner denke, daß es beim Siege der Wahrheit gerade auf ihn ankommt, keiner schlage seine Person an! Es liegt an keiner Persönlichkeit so viel, daß nur etwa durch sie allein die Wahrheit zur Anerkennung gebracht werden könnte; das Göttliche findet immer seine Werkzeuge, seyen es diese Individuen, oder andere. Menschen sind gestorben, auf die Tausende hinblickten, als auf Kämpfer für Recht und Wahrheit, es schien eine Lücke in der Menschheit zu entstehen und der Geist selbst in's Grab zu steigen; die Wellen des Zeitenstromes schlugen über ihnen zusammen, aber die Wahrheit wurde nicht im Zeitenstrome begraben, sondern ihr Geist schwebte über den Wassern. Am wenigsten bedarf die Wahrheit der Macht; sie ist nicht mit dem Schwert im Bunde und für dasselbe unerreichbar. Die höchste irdische Gewalt wird zertrümmert, Throne sinken und Reiche zerfallen, aber die Wahrheit fällt und stirbt

nicht; sie hat einen Schutzherrn, dessen Scepter nicht zerbricht. Zwischen den Ruinen alles Irdischen geht sie unsichtbar, aber erkannt und empfunden von den Seelen, die nach ihr dürsten, ihren stillen Gang. Als solche Wahrheit, die in allem Wandel der Personen, der Systeme und der Staaten fest stand und fest steht, hat sich das Christenthum in der Weltgeschichte bewährt. Der unvergängliche Geist des Evangeliums ist durch die Jahrhunderte hindurch gebrochen und hat sich immer wieder seine Vertheidiger erweckt. Die Apostel, die großen Kirchenlehrer, die Reformatoren sind in's Grab gegangen; aber ihr Geist hat sich in Tausenden erneut und lebendig fortgepflanzt. Zweifel drohen das Christenthum zu untergraben, Menschenweisheit möchte es verdrängen, engherziger Dogmatismus es ertödten, Ceremoniendienst es zur Sinnenreligion herabwürdigen — es droht nicht nur vieles, es schadet auch vieles; aber darum darf uns nicht bange werden; dennoch schwebt die christliche Wahrheit in unantastbarer Hoheit und Reinheit über dem Beginnen der Menschen; Gott ist mit ihr und das menschliche Herz bedarf solcher Wahrheit; wo man es am wenigsten glaubt, lebt sie wieder auf und wird jung wie ein Adler; während die alten Formen absterben, treten neue Schöpfungen des Geistes hervor, und das Alte und Ewige steht in verjüngter Gestalt wieder da.

2.

Kritische Bemerkungen verschiedenen Inhaltes.

Von

Wilhelm Röther,*)

der Philosophie Doctor, evangel. protest. Pfarrer zu Mosbach im Großherzogthume Baden.

1.

Bemerkungen zu einigen Psalmstellen.

Ps. XI., Vs. 1.

בַּיהוָה חָסִיתִי אֵיךְ תֹּאמְרוּ לְנַפְשִׁי נוּדוּ הַרְכֶם צִפּוֹר׃

Zu dieser Stelle macht Herr D. de Wette in seinem Commentare folgende kritische Bemerkung: „Die Masorethen wollen gelesen haben נוּדִי, wahrscheinlich die echte Lesart, da die gewöhnliche durch Emendation wegen des folgenden הַרְכֶם, um die Construction gleich zu machen, entstanden zu seyn scheint. Oder umgekehrt: man emendirte נוּדִי wegen des vorhergehenden לְנַפְשִׁי, ohne doch das הַרְכֶם antasten zu wollen. Als Emendationen sind wol auch die Uebersetzungen des Chald. Lxx. Aquil. Syr. Vulg. zu beurtheilen, welche scheinen gelesen zu haben נוּדִי הַר כְּמוֹ צִפּוֹר; indessen reicht es schon hin, anzunehmen, daß sie das Keri נוּדִי gelesen haben, denn das Uebrige kann freie Uebersetzung seyn. Mehrere Kritiker, J. E. Fischer (Proluss. de Verss. Graec. Libr. V. T. literarum Hebr. magistris p. 165.)

---

*) Der Verf., schon längst als Philolog rühmlichst bekannt, gehört gegenwärtig zu den Redactoren des Badischen Kirchenblattes, welches wegen des regsamen Geistes, der darin herrscht, auch über die Grenzen seines Geburtslandes hinaus verbreitet zu werden verdiente.
F. W. C. Umbreit.

Venema, Döderlein u. A. ziehen die angebliche Lesart der Versionen vor, allein gegen den kritischen Grundsatz, daß die schwerere Lesart vorzuziehen ist. Auch gibt die gewöhnliche einen guten Sinn." In dieser Bemerkung liegt nun aber ein nicht geringer Widerspruch. Zuerst wird die Lesart der Masorethen (נוּדִי) für die wahrscheinlich echte erklärt, und dann werden diejenigen Kritiker, welche die angebliche Lesart der Versionen, d. i. ebenfalls נוּדִי, dem Chethib נודוּ vorziehen, unter Beziehung auf einen wichtigen kritischen Grundsatz, hierüber getadelt, und überdieß wird noch zugegeben, daß die gewöhnliche Lesart auch einen guten Sinn darbiete. Gerade nach dem zuletzt angezogenen Grundsatze muß ja aber das Chethib für die einzig echte Lesart erklärt werden, und darum ist es schwer zu begreifen, wie es für wahrscheinlich erklärt werden konnte, daß das Keri die echte Lesart gebe. Dieses Schwanken und diese Unentschiedenheit selbst eines ausgezeichneten Exegeten mag einen abermaligen Versuch, die Sache vollends in's Klare zu bringen und die Lesart נודוּ dem Texte zu vindiciren, schon hinlänglich rechtfertigen.

Obgleich nicht geleugnet werden kann, daß der Singular נוּדִי syntaktisch zu dem vorhergehenden נַפְשִׁי besser paßt als der Plural נודוּ, so muß doch auch wieder zugestanden werden, daß jener Singular noch weit weniger mit dem folgenden הַרְכֶם in Einklang zu bringen ist als נודוּ mit נַפְשִׁי. Da aber jenes הַרְכֶם immer unbestritten als echte Lesart gegolten hat (daß die von Herrn D. de Wette angeführten Uebersetzer הַר כְּמוֹ gelesen haben dürften, ist nur Hypothese), und von einer Lesart הַרֵךְ, womit allein נוּדִי zu vereinbaren wäre, sich nirgends eine Spur findet: so scheint mir schon aus diesem Grunde נודוּ nicht nur auf Duldung Anspruch zu haben, sondern von den höhern Gesetzen der Sprache sogar strenge gefordert zu werden.

Gerade jenes הַרְכֶם gibt nun aber den Schlüssel ab zum Verständnisse des Plurals נודוּ nach dem Singular נַפְשִׁי.

Hieraus ergibt sich nämlich, daß von den zur Flucht rathenden Freunden nicht allein der Dichter, sondern mit ihm zugleich seine mit ihm verfolgten Angehörigen und Freunde angeredet werden, wie auch Herr D. de Wette zu der Stelle bemerkt. Nun bleibt aber freilich immer noch die Frage übrig: warum heißt es denn לְנַפְשִׁי, d. i. לִי, wie Ps. 6, 5. Ps. 7, 3., und nicht vielmehr לָנוּ? Doch, hierin finde ich bei genauerer Erwägung der Sache keine Schwierigkeit. Indem nämlich der Dichter des Rathes seiner Freunde an ihn und die Seinen erwähnt, hat er, nach einem psychologischen Gesetze, zunächst nur sich selbst, als die Hauptperson, im Auge, und erst, da er die eigenen Worte der Rathgeber anführt, kommen ihm auch die von Jenen ebenfalls berührten Angehörigen in Sinn, wornach dann auch der grammatische Numerus sich ändert. Hiermit scheint mir nun aber der Plural נוּדוּ hinlänglich gerechtfertigt.

Ja, noch mehr. Nicht einmal zulässig scheint mir das נוּדִי, gesetzt auch, das folgende הַרְכֶם nöthigte nicht so sehr zu jenem Plural. Ich wenigstens kann es unmöglich für zulässig erachten, daß, wenn נֶפֶשׁ mit dem Pronom. possessiv. der ersten Person anstatt des Pronom. substant. der ersten Person gebraucht wird, das folgende Verbum mit jenem Nomen so zusammen zu construiren wäre, als wenn letzteres in seiner eigentlichen Bedeutung gebraucht würde. Eine ganz ähnliche Stelle haben wir in Ps. 3, Vs. 3. Da lesen wir: רַבִּים אֹמְרִים לְנַפְשִׁי אֵין יְשׁוּעָתָה לּוֹ בֵאלֹהִים׃. Warum haben denn aber hier die Masorethen das לוֹ unangetastet gelassen, und dasselbe nicht in לָהּ oder auch לָךְ verwandelt, wie nothwendiger Weise zu schreiben war, wäre bei dem נַפְשִׁי, in der Bedeutung von לִי gebraucht, eine durchaus grammatisch consequente Construction zulässig gewesen? — Ich glaube, eben um der von mir behaupteten Unstatthaftigkeit willen.

Ps. CXII.

Wenn Herr D. de Wette, nach der Inhaltsangabe dieses Psalms, in Absicht auf den Verfasser bemerkt, „es scheine dieser Psalm mit dem vorigen (Ps. 111.) einen Verfasser zu haben,"*) und zwar aus dem Grunde, „weil er die gleiche alphabetische Anordnung habe," so möchte diese Annahme doch etwas gewagt seyn, und wenn kein anderer Grund für die Identität des Verfassers beider Psalmen aufzufinden ist, so wäre es doch wol gerathener, man ließe die Sache völlig dahingestellt. Jene Annahme ist wenigstens eben so gewagt, als wenn wir zwei in einer christlichen Liedersammlung enthaltenen Gesänge, die in einem und demselben Versmaße gedichtet sind, sofort eben darum auch einem und demselben Verfasser zuschreiben wollten. Spricht sonst Nichts dafür, so möchte wol eben so gut das Gegentheil behauptet werden können. Hier müssen innere Gründe entscheiden, und ich fürchte, eine sorgfältigere Abwägung des innern Gehaltes der beiden Psalmen möchte wirklich nicht zu Gunsten der fraglichen Annahme ausfallen.

Bei dem 4. Vers dieses Psalms erklärt es derselbe Gelehrte für fehlerhaft, daß nicht nach dem zweiten Versgliede (חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק) wenigstens ein הוּא (s. יְהוָֹה) stehe. Sollte nun aber wol anzunehmen seyn, daß der Vf. des Psalms sich eines solchen Fehlers schuldig gemacht hätte? Oder, wenn auch dieß nicht der Fall war: dürften wir wol bei der großen Aengstlichkeit, womit die Masorethen selbst jeden Buchstaben des alttestamentlichen Textes zu bewahren suchten, ein ganzes הוּא, das der Dichter gesetzt, beim Ab-

*) Wir bemerken, daß de Wette dieses eigentlich wieder zurück nimmt, indem er hinzusetzt: „allein da ein paar Stellen auf eine unschickliche Art wiederkehren, so möchte ich fast lieber annehmen, unser Psalm sey eine Nachahmung des vorigen."

F. W. C. Umbreit.

schreiben verloren gegangen wäre? — Und müßte denn ein solches הוּא, falls es stünde, nach den Regeln der Sprache nicht vielmehr auf das Subject des ersten Versgliedes (אוֹר) bezogen werden, statt daß wir ein ganz anderes Subject erst aus dem Zusammenhange zu suchen hätten? — (Ganz anders verhält es sich mit Vs. 4. des **111.** Psalms, den Herr D. de Wette als Beleg für seine Behauptung anführt. Dort ist nämlich schon im ersten Versgliede יְהוָֹה das verschwiegene Subject, das nun am Ende des zweiten Gliedes nur ausdrücklich genannt wird.) Da nun das זָרַח אוֹר im ersten Gliede für sich allein gar zu unbestimmt ist und dem Leser, der mit de Wette im zweiten Glied als Subject יְהוָֹה supplirt, sich immer die Frage aufdringen wird: was für ein Licht ist denn hier eigentlich gemeint? — so möchte ich den Vorschlag machen, die Worte חַנּוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק als Genitive von אוֹר zu nehmen: „Den Redlichen geht in der Finsterniß auf das Licht des Gnädigen und Barmherzigen und Gerechten (Wahrhaftigen). Auf ähnliche Weise scheint auch Luther sich die Sache gedacht zu haben, dessen Uebersetzung hat: „Den Frommen gehet das Licht auf in der Finsterniß von dem Gnädigen, Barmherzigen und Gerechten."

Eingewendet kann freilich immer werden: Wie kommt es aber, daß ein im Stat. construct. stehendes Wort von seinem nachfolgenden Genitiv durch ein dazwischen gesetztes anderes Wort getrennt seyn sollte, was ja doch gegen alle Regeln der Construction wäre? — Auch auf diese Frage glaube ich jedoch die Antwort gefunden zu haben, und zwar gerade in der alphabetischen Anordnung des Psalms. Nachdem nämlich der Vers mit ז begonnen, so mußte das zweite Versglied nothwendiger Weise mit ח anfangen, sollte anders Vs. 5. mit ט beginnen können (genau so, wie es im **111.** Psalm sich findet). Dieser äußeren Nöthigung durfte aber, so sollte man meinen, per licentiam poëticam schon die streng grammatische Construction zum Opfer gebracht

werden. Doch, die Abweichung von der gewöhnlichen Constructionsweise erscheint beinahe als keine Abweichung, wenn man vor den drei im Genitiv stehenden Worten nur das אור in Gedanken wiederholt.

Ps. CXXVII.

Dieser Psalm preiset bekanntlich in seiner zweiten Hälfte den dem Israeliten so theuren Kindersegen, und im 4. Verse werden in einem kühnen Bilde „Söhne der Jugend" mit „Pfeilen in des Kriegers Hand" verglichen. Gewiß ganz richtig hat nun de Wette das tertium comparationis dieses Bildes aufgefaßt, indem er als Sinn des Verses angibt: „Die Kinder sind Schutz und Stütze der Eltern."

Daran schließen sich sofort im 5. Verse die Worte an: אַשְׁרֵי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר מִלֵּא אֶת־אַשְׁפָּתוֹ מֵהֶם לֹא־יֵבֹשׁוּ כִּי־יְדַבְּרוּ אֶת־אוֹיְבִים בַּשָּׁעַר׃, wo de Wette als Subject von לֹא יֵבֹשׁוּ die בָּנִים annimmt („Sie werden nicht zu Schanden" — nämlich die Kinder, Söhne). Nun kann auch, nach der grammatischen Verbindung der Worte die Stelle unmöglich anders verstanden werden. Allein, hiermit ist die Vergleichung, die doch wahrscheinlicher Weise der Dichter in den angeführten Worten fortsetzen wollte, mit einem Mal abgebrochen. Nicht mehr der von einer großen Anzahl Söhne dem Vater zufließende Segen wird dann geschildert, sondern, ganz abgesehen von dem Vater, macht dann der Dichter auf den Schutz gegen Feinde aufmerksam, welche die Söhne (Brüder) bei treuem Zusammenhalten für sich selbst in ihrer großen Anzahl finden. Sollen aber die Söhne dem Vater seyn, was die den Köcher füllenden Pfeile dem Krieger sind: so muß er selbst durch sie Schutz finden gegen die Feinde, und consequenter Weise kann daher das „nicht zu Schanden werden" nur auf den Vater bezogen werden, wobei dann als Subject zu den Worten כִּי

יְדַבְּרוּ u. s. w. die בָּנִים angenommen werden können (= was die Pfeile in der Hand des Kriegers thun, nämlich die Feinde vertilgen, dasselbe thun auch sie dem Vater).

Aber, was mit dem Plural יֵבֹשׁוּ machen? — Das scheint mir wirklich keine so große Schwierigkeit zu haben. Am Leichtesten wäre wol geholfen, wenn man annähme, der Dichter habe blos יבש geschrieben, später aber wäre aus Mißverständniß das ו erst hinzugefügt worden. Allein, solches Streichen von Buchstaben im Hebräischen Bibeltexte ist immer mißlich. Doch, jene Annahme ist auch gar nicht nöthig; denn wenn wir bedenken, wie häufig überhaupt die poetische Sprache der Hebräer im Numerus, selbst gegen die streng grammatische Constructionsweise, wechselt, so dürfen wir wol kein Bedenken tragen, dieß auch hier anzunehmen, und daher dürfte wol folgende Uebersetzung ganz zulässig sein: „Glückselig der Mann, der seinen Köcher mit ihnen gefüllt! Er wird (wenn man nicht lieber will: „Solche Männer werden") nicht zu Schanden, denn sie (die mit Pfeilen verglichenen Söhne) tilgen die Feinde in den Thoren."

2.

Ueber die Stelle Ephes. 6, 12., in exeget. und homilet. Hinsicht.

Im fünften Bande der größern Couard'schen Predigtsammlung befindet sich S. 456. ff. auch eine Predigt üb. Eph. 6, 10 — 17. Diese Predigt sprach mich durch den von einem so recht zuversichtlichen Offenbarungsglauben zeugenden hohen Ernst und durch die eindringliche Wärme, womit in ihr der Verf. von dem Kampfe des Christen spricht, neben jener gerade ihm in vorzüglichem Maß eigenen Klarheit der Gedanken und Faßlichkeit der Sprache, dergestalt an, daß ich nicht umhin

konnte, sie einige Male zu lesen. Aber gerade durch diese öftere Betrachtung ihrer Vorzüge geschah es, daß sich mir auch einige schwache Seiten, wie sie der Unbefangene oft auch an übrigens ausgezeichneten homiletischen Arbeiten immer mehr oder weniger finden wird, um so bestimmter darstellten. Hierzu muß ich vorerst und hauptsächlich die Auffassung des Textes, wenigstens einem Theile nach, rechnen.

Vs. 12. hat nämlich der Text bekanntlich so: *οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας κτλ.* Aus dem Zusammenhange ergibt sich nun aber leicht, daß unter dem *αἷμα καὶ σὰρξ* nichts Anderes zu verstehen ist, als: „Menschen, eine menschliche Macht, ein menschliches Kriegsheer," wie dann dieser dem Hebräischen בָּשָׂר וָדָם nachgebildete Ausdruck auch in anderen Stellen des N. T. Nichts weiter bezeichnet als „Mensch, menschliche Kraft rc.," z. B. Matth. 16, 17. (Auch der Vf. erkennt dieß in der zweiten Unterabtheilung des ersten Haupttheils („Welt") ausdrücklich an.) Gerade durch den Gegensatz „Menschen" und „böse Geister = Satan" will nämlich der Apostel den geistlichen (moralischen) Kampf, den der Christ in diesem Leben zu bestehen hat, in seiner ganzen Größe und Gefährlichkeit darstellen, so daß demnach der Sinn ungefähr der wäre: Hätten wir bloß einen Kampf mit einer menschlichen Macht zu bestehen, ähnlich dem Zweikampf oder dem Kampf in der offenen Feldschlacht, gesetzt auch, derselbe wäre noch so heftig und heiß: immer wäre dieser Kampf noch leicht gegen dem geistlichen Kampfe mit den unkörperlichen und unsichtbaren Mächten des Bösen u. s. w.

Wie harmonirt es nun aber hiermit, wenn im ersten Theile der gedachten Predigt, der eine Schilderung gibt der Feinde, welche wir zu bekämpfen haben, unmittelbar nach Anführung der Worte des Apostels fortgefahren wird: „Zweierlei Feinde werden uns also (?) in diesen Worten

geschildert, m. Br.; Fleisch und Blut, und sodann die bösen Geister unter dem Himmel" — ? Den hierin liegenden Widerspruch wohl fühlend, sucht auch der Vf. in dem Folgenden sich deßhalb zu rechtfertigen, indem er fortfährt: „Zwar scheint es auf den ersten Anblick, als verneine eben dieß der Apostel; . . . aber, wer von uns sieht nicht ein, daß damit nur behauptet werden soll, wir haben nicht allein mit Fleisch und Blut, sondern auch noch mit andern, eben so gefährlichen und mächtigen Feinden zu kämpfen" — (eine Erklärungsweise, die übrigens nicht neu, und die aus den Werken der ältern Exegeten u. A. auch in die Büchner'sche Handconcordanz u. d. W. „Fleisch" übergegangen ist). Hier wird also jenes „Fleisch und Blut," wie Jederzsogleich sieht, in der allerdings vorkommenden Bedeutung von „böse Lust, sündliche Begierden" genommen, wie dann auch ausdrücklich gesagt wird: „mit Fleisch und Blut, d. h. zunächst mit uns selbst, haben wir zu kämpfen; unser eigener Wille ist der erste Feind, gegen den wir uns rüsten müssen." Allein, ist denn dieß wirklich die richtige Auffassung des apostolischen Ausspruches? — und wird denn eine genaue Exegese sich erlauben dürfen, jenes „allein" = nur, nach dem „nicht" einzuschalten, da auch gar kein nöthigender Grund dazu vorhanden ist? —

Man wende mir nicht ein: Aber es gibt eine doppelte Exegese, eine gelehrte (wissenschaftliche) und eine populäre (praktische), und die letztere dürfte die erwähnte Auffassung schon zulassen. Denn wenn man auch in praktischen Vorträgen von manchen Aussprüchen der heil. Schrift Anwendungen machen darf, die nicht gerade aus einer streng philologischen Auffassung hervorgehen: immerhin scheint es mir doch zu weit gegangen, will man mit einer Bestimmtheit, wie hier geschieht, zu einem praktischen Zweck eine Stelle gegen ihren eigentlichen Sinn auslegen. Und dann war ja in dem vorliegenden Falle solch eine starke Abweichung wirklich gar nicht vonnöthen. Denn auch wenn der

Vf. die Worte des Textes ganz nach ihrem natürlich logischen Zusammenhang erklärte, auch da konnte er, mit einer leichten Wendung, nichtsdestoweniger ganz das Nämliche sagen was er sagt, etwa so: Zwar nicht mit Fleisch und Blut in diesem Sinne haben wir zu kämpfen, aber doch mit Fleisch und Blut, nämlich mit dem Fleisch und Blut in uns, d. i. mit unsern sündlichen Neigungen und Begierden, mit unserm allem Göttlichen widerstrebenden fleischlichen Willen, u. dgl.

Doch, dieß führt uns auf eine andere, wiewohl mit jener erstern genau zusammenhängende, Bemerkung. Wenn nämlich der Vf., geleitet von den bekannten Worten Luther's in seiner Erklärung der dritten Bitte des U. V., den Worten: „Wenn Gott allen bösen Rath und Willen bricht ... als da ist des Teufels, der Welt und unseres Fleisches Wille" — a) das eigene Fleisch, b) die Welt, und c) den Teufel als drei gleichsam von einander unabhängige Feinde des Menschen einander coordinirt, und von jedem derselben in einer besondern Unterabtheilung handelt: so scheint dieß, faßt man die Sache genau so, wie sie ist, in's Auge, durchaus nicht gerechtfertigt werden zu können. Nach der Bibel überhaupt und der fraglichen Schriftstelle insbesondere gibt es nämlich nur ein Moralisch-Böses, d. i. der Satan, Teufel. Diese finstre Macht der Hölle ist nun aber, eben nach jener Schriftstelle, in der ganzen Schöpfung unabläßig geschäftig, die Menschen zu Fall zu bringen. Mehr oder weniger gelingt ihr dieß auch; mehr oder weniger zeigen die Menschen sich empfänglich für das Gift des Bösen und lassen sich dadurch inficiren. Der Vereinigungspunct nun zwischen dieser Macht des Bösen und dem Menschen, das Medium, durch welches sie an den Menschen kommt, ist seine Sinnlichkeit, sein verderbtes Herz = Fleisch, und je weniger in einem Menschen der Geist, d. i. der bessere unter dem Einflusse des göttlichen Geistes stehende Wille, die Herrschaft behauptet

über das Fleisch, desto mehr setzt sich in ihm das Böse fest, nimmt der Satan gleichsam seine Wohnung in ihm. Demnach ist aber das in den bösen Lüsten und Begierden im Menschen mehr oder weniger hervortretende Böse dem Satan nicht coordinirt, vielmehr subordinirt: es ist dasselbe ja nur eine Wirkung von ihm. Aber eben darum ist auch wieder das Böse, das sich in dem einzelnen Menschen zu erkennen gibt, im Wesentlichen nicht verschieden von dem in der Gesammtheit der Menschen außer ihm = Welt sich zu erkennen gebenden Bösen. Es findet hier nur der Unterschied zwischen Subjectivem und Objectivem statt. Will man daher, was ich gar nicht tadeln möchte, was mir vielmehr in einer Predigt als sehr zweckmäßig erscheint, Teufel, Welt und eigenes Fleisch, als die verschiedenen Feinde, mit denen der Christ zu kämpfen hat, unterscheiden: so kann dieß nach meiner Ueberzeugung anders nicht geschehen als so, daß der Teufel, als der Hauptfeind, im Grunde der einzige Feind des Menschen, obenan gestellt wird, daß dagegen die Welt, d. i. die Menschen in ihrer Gesammtheit, insofern sie den Satan auf sich einwirken lassen, von dem Gifte des Bösen angesteckt sind, einerseits, und das eigene Fleisch, d. i. die Sinnlichkeit des einzelnen Menschen, insofern der Satan mittelst ihrer den Menschen in seine Gewalt zu bringen weiß, andererseits, gleichsam als willenlose Bundesgenossen, in ihrer Unterordnung unter den Oberherrn (gleichsam Oberfeldherrn) dargestellt werden.

In dieser Art hätte nach meiner Meinung der erste Theil der in Frage stehenden Predigt disponirt werden müssen. So nur wäre aber auch die ihm wirklich fehlende Einheit in ihn gekommen, und der ganze Vortrag würde dadurch unstreitig an Energie ungemein gewonnen haben.

Indem ich, nach Niederschreibung dieser Bemerkungen, mich in den homiletischen Werken, die mir gerade zur Hand sind, nach einer denselben Text behandelnden Predigt umsehe, finde ich zu meiner Freude in einer sehr schätzbaren

neueren homiletischen Arbeit die oben aufgestellte Ansicht ebenfalls factisch ausgesprochen, und der geistreiche Verfasser mag es sich daher gefallen lassen, in der besprochenen Sache mein Patron zu seyn. In Tholuck's „Zehn Predigten, gehalten zu Rom 2c." heißt es nämlich S. 83. wörtlich also: „Blicket hin auf die große Schaar aller der Starken und Edlen vor der Erscheinung des Erlösers, — wie sie kämpfen gegen die Gewalt des Fürsten, der in dieser Welt herrscht. Zehntausend stehen auf seiner Seite, mit denen er in's Feld zieht: das sind alle die Lockungen des Fleisches und die Verführungen der bösen Lust; alle Creaturen sind in seinem Dienste und dienen ihm als Schlingen für die armen bethörten Menschenherzen. Wie soll Der siegen, welcher in seinem eigenen Herzen den größten Bundesgenossen seines Feindes trägt!? Der Bundesgenoß des Fürsten der Finsterniß das ist die Lust im eigenen Innern des Streiters, die überliefert den Streiter in die Hand des Gewaltigen, der sein Feind ist. Die Welt kann nur überwinden wer von ihr nicht überwunden ist u. s. w."

3.
Emendation.

In dem merkwürdigen Briefe des Florentiners Poggius an Leonard. Aretinus „De admirabili animi praesentia in Hieronymo Pragensi coram iudicio et in busto," welchen Paulus im Sophronizon (X. Jahrg., 1. Heft, S. 79. ff.) mitgetheilt hat, lesen wir S. 81.

> „Multos salibus perstrinxit, multos laedoriis, multos persaepe in re moesta ridere coëgit, iocando in illorum obiurgationes."

Nach dem, wie es hier steht, allerdings unverständlichen „laedoriis" macht nun der Herausgeber ein Fragezeichen und erklärt hiermit das Wort für unrichtig, ohne jedoch einen Verbesserungsvorschlag beizufügen.

Ich glaube in einer Conjectur, die sich mir gleich beim ersten Lesen aufdrang, die richtige Lesart gefunden zu haben; — und da ich wol voraussetzen darf, daß Alle, die sich für historische Urkunden, wie der gedachte Brief eine ist, interessiren, die Berichtigung selbst eines fehlerhaft geschriebenen Wortes für der öffentlichen Mittheilung werth erachten werden, so will ich meine Emendation hier zum Besten geben.

Es braucht nämlich nach meiner Ueberzeugung nur das a in o verwandelt zu werden (also loedoriis) — und Niemand dürfte wol eine Schwierigkeit mehr in dem Worte finden, indem jeder leicht das Griechische λοιδορίαις darin erkennen wird. Daß aber das griechische λοιδορία wirklich auch von römischen Schriftstellern, und zwar mit lateinischen Charakteren geschrieben gebraucht wurde, geht deutlich hervor aus Macrob. Saturn. VII. 3, wo wir lesen: „Praeter categoriam, quae ψόγος est, et praeter διαβολήν, quae delatio est, sunt alia duo apud Graecos nomina, λοιδορία et σκῶμμα, quibus nec vocabula Latina reperio, nisi forte dicas loedoriam exprobrationem esse ac directam contumeliam."

3.

Auch ein Wort über die von Luther gebrauchten Wörter koppisch, meydsam und leydsam*)

mit Bezug auf die Bemerkungen der Herrn Dr. Ullmann u. Consist. Rath Dr. Mohnike in d. Studien u. Kritiken Jahrg. 1831. H. 4. S. 863. u. Jahrg. 1834. H. 1. S. 127.

Von

Peters, Diakonus in Gottorf.

Der Aufforderung des Herrn Dr. Ullmann: Si quid novisti etc. gemäß, wage ich es, auch meine bescheidene Mei-

*) Da das hier mitgetheilte Wort ein so kurzes ist und dabei eine

nung hier auszuſprechen über den in Luther's Brief vom Jahre 1540 an die Fürſten von Anhalt vorkommenden Satz: Sie (nämlich die Prediger) ſind zumal ſeltzam, die nicht koppiſch oder meydſam und leydſam ſind.

In Betreff des Wortes koppiſch leidet es gewiß keinen Zweifel, daß Sinn und Bedeutung die von den hochgeehrten Herren angegebene iſt, nämlich halsſtarrig, eigenſinnig; aber meydſam und leydſam möchte ich ganz anders erklären. Die Zuſammenſtellung beider gleichlautenden Wörter hat wahrſcheinlich ihren Grund in einer volksmäßigen, vielleicht ſprüchwörtlichen Redeweiſe, wie das auch von beiden Herren bemerkt iſt; und beide Wörter ſind deshalb ſicherlich in ihrer Bedeutung nicht weit von einander verſchieden, und aus dem einen läßt ſich der Sinn des andern darthun. Das Wort meydſam iſt, ſo viel ich weiß, nicht mehr im Gebrauche, aber leydſam oder liidſam iſt im holſteiniſchen Plattdeutſch ein ganz gewöhnlicher Ausdruck, jedoch nicht im böſen, ſondern im guten Sinne. He is en heel lüdſemen Minſchen heißt: er iſt ein Mann, mit dem man leicht umgehen kann. Alſo liidſam ſo viel als verträglich, duldſam; und ich glaube daher, daß die Bedeutung von dulden, pati, woran Friſch und Adelung bei leydſam gedacht haben, eben die Bedeutung iſt, woran man ſich zu halten hat, wenn man den Sinn des Wortes leydſam erforſchen will. Dieſelbe Bedeutung haben wir noch in dem ganz gewöhnlichen plattdeutſchen Ausdruck liiden mögen, der ſelbſt im Hochdeutſchen nicht verſchmäht wird: leiden mögen. Ick mag em wul liiden, ich mag ihn wohl leiden, heißt nichts anderes

eigenthümliche Erklärung enthält, ſo kann es noch füglich ſeine Stelle finden; aber weitere Erörterungen über dieſen allzu ſpeciellen Gegenſtand mögen ausgeſchloſſen bleiben.

Ullmann.

als: ich mag ihn wohl vertragen, er gefällt mir, ich hab' ihn lieb, nämlich um äußerer in die Augen fallenden Vorzüge willen.

So wie nun das Wort leydſam in einem guten Sinne zu nehmen iſt, ſo muß auch das Wort meydſam, wie ſchon aus der Zuſammenſtellung hervorgeht, etwas Gutes bedeuten, und deshalb möchte ich es ableiten von meiden, vermeiden. Leydſam heißt ein Menſch, der vieles duldet, wodurch der Umgang mit ihm leicht wird; meydſam würde demnach einer heißen, welcher meidet, vermeidet, was zu Streit und Unfrieden veranlaſſen kann, ſo daß alſo auch mit ihm der Umgang leicht und angenehm iſt. Ein meydſamer und leydſamer Mann hält ſich immer ſelbſt frei von jedem Verſtoße im Umgange, iſt aber auch zugleich nachſichtig gegen die Verſtöße Anderer.

Nimmt man nun beide Wörter in einer lobenden Bedeutung, ſo iſt Luther's Satz ganz verſtändlich, wenn man das Wort nicht nur mit koppiſch verbindet, nicht aber mit meydſam und leydſam. Daß dies auch ſo ſeyn ſoll, ſcheint mir faſt beſtätigt durch den Gebrauch des Bindeworts oder. Hätten auch die beiden letzten Epitheta verneint werden ſollen gleich wie das erſte, ſo hätte entweder ſtatt oder und geſetzt werden müſſen, oder nach oder wäre das nicht zu wiederholen geweſen.

Ich würde alſo Luther's Satz ungefähr ſo ausdrücken: Die Prediger ſind gar ſelten, die nicht halsſtarrig, oder umgänglich und verträglich ſind.

Recensionen.

Digitized by Google

Der Prophet Jesaja, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig, der Theologie Licentiaten (jetzt Doctor) und öffentlichem, ordentlichem Professor an der Universität zu Zürich. Heidelberg 1833. bei C. F. Winter, Universitätsbuchhändler.

Dritter Artikel.

Nachdem die theologischen Studien und Kritiken über die Auslegung des Jesaja von Herrn Dr. Hitzig ihr Urtheil bereits abgegeben (vgl. Jahrg. 1834. H. 3. u. 4.), vollenden sie die angefangene Recension mit der Prüfung der Uebersetzung. Rec. wird seinem früheren Plane treu bleiben, und aus Gründen, die zu Anfang dargelegt worden, fortfahren, die Uebersetzung des Verf. mit der des Herrn Dr. Gesenius zu vergleichen. Er enthält sich ausdrücklich aller theoretischen Präliminarien über die rechte und wahre Kunst zu übersetzen: denn es ist darüber gar viel und schön geschrieben worden, und doch genügt die Praxis in diesem Punct so selten, weil der ausübende Geschmack, gerade wie der Glaube, über den sich auch vortrefflich predigen läßt, nicht jedermanns Ding ist. Wir schreiten daher frisch an's Werk, und folgen beiden Uebersetzern durch mehrere Capitel.

Cap. 1, 1. G.: „merk' auf, o Erde!" H.: „horch' auf." G. edler, und wir stimmen ihm bei. Das „Auf-

horchen" erinnert unwillkürlich an das „Ohrenspitzen" und schickt sich nicht für den feierlichen Ton, womit die Rede beginnt. In dem „höret, ihr Himmel" stimmen beide Uebersetzer zusammen. Rec. um der Harmonie der beiden Versglieder willen: „hört, o Himmel!" G.: „denn Jehováh redet." H.: „denn Jehovah spricht." Würdiger und passender G., denn es folgt eine wirkliche Rede. G.: „Kinder habe ich auferzogen und genähret." Besser H.: „hab' ich großgezogen und ernähret;" das גִּדַּלְתִּי ist so wörtlicher gegeben und keineswegs prosaischer; „genähret" würde sich nach einem feinen Unterschiede in unserer Sprache mehr nur auf die geistige Erziehung beziehen; in „ernähret" liegt aber auch die leibliche, ohne jene auszuschliessen. Rec. hält mehr an dem wörtlichen Ausdrucke fest: „aufgezogen": denn die Ernährung könnte ja auch mißlingen und nicht zum Ziele gelangen; in dem gewählten Worte ist die gelungene Erziehung bestimmt gesetzt. G.: „und sie sind von mir abgefallen" drückt in der größeren Gedehntheit der Rede den Schmerz des Undanks deutlicher aus, als: „sie aber fielen von mir ab" nach H. Der Sinn der Rede wird aber noch lebendiger hervorgehoben, wenn wir הֵם durch „die" geben, dieses accentuiren, und den Satz mit einem Ausrufe schließen.

V. 3. H. wie G.: „das Rind kennt seinen Besitzer, der Esel die Krippe seines Herrn." Aber „Besitzer" widerstrebt dem Schwunge der Rede, was gewiß auch die beiden Uebersetzer gefühlt haben werden; nur hält es schwer, statt „Herrn" ein anderes Hauptwort ausfindig zu machen, weshalb auch Luther, dessen vieldurchstrichene Handschrift der Uebersetzung des Propheten Jesaja auf hiesiger Universitäts-Bibliothek beweist, wie genau erwägend er bei seiner Arbeit zu Rathe gegangen, für קֹנֶה und בַּעַל „Herr" zu gebrauchen sich genöthigt gesehen. Wir werden wohl thun, das erstere Wort durch „Käufer" zu übersetzen, was ja eigentlich seine Grundbedeu-

tung ist, und auch insofern den passendsten Sinn gibt, als bei der angestellten Vergleichung Israels mit einem Rinde nahe liegt, daran zu denken, wie ja auch das Volk durch Jehova Aegypten abgekauft worden, und wie es Jes. 43, 3. heißt: „ich geb' als Lösegeld für dich Aegypten, Aethiopien und Saba für dich hin." Es ist schon bei der Auslegung bemerkt worden, wie H. richtig gegen G. die absolute Bedeutung von יָדַע vertheidigt, aber in der Uebersetzung klingt es hart, zu sagen: „Israel erkennet nicht." Rec.: „Israel hat Erkenntniß nicht, mein Volk ist achtsam nicht," wo dann auch das doppelte לא eindringlicher hervortritt.

V. 4. Während G. die Paronomasie in הוי גוי durch „Schande dem sündigen Lande" wiederzugeben sucht, verschmäht H. an dieser Stelle eine lebendige Nachbildung der Originalworte im deutschen Laut, und übersetzt: „ha! das sündige Volk!" Das „Schande" will Rec. dem Sinne nach allerdings nicht behagen, sonst würde er, um die Bedeutung „Volk" von גוי beizubehalten, eher noch „Hohn der sündigen Nation" vorschlagen. הוי ist allererst natürliche Lautbezeichnung eines lebhaft-theilnehmenden Sinnes, ungefähr wie im Altdeutschen das oft vorkommende „hei!" Insonderheit aber steht es als Ausruf der Theilnahme bei einem über Jemand hereinbrechenden Uebel: daher „wehe!" So gewiß auch hier. Es scheint nicht unpassend: „Leiden dem sündigen Heiden!" Denn nicht ohne Absicht mag der Prophet sein Volk גוי genannt haben. G.: „sie haben Jehovah verlassen." H. stellt wortgetreuer und nachdrucksvoller „verlassen haben sie" voran, setzt aber schleppend hinzu „den Jehova" statt „Jehova." Wozu hier der Artikel? — נִאֲצוּ ist weder durch „verschmäht" nach H., noch durch „verachtet" nach G. stark genug wiedergegeben. Besser: „verworfen haben sie."

V. 5. Ohne die Erklärung weiter zu berücksichtigen,

was früher geschehen, können wir die breite Uebersetzung nicht billigen: „jedes Haupt gehört dem Siechthum an." Dann lieber kurz: „jedes Haupt ist siech."

V. 6. Auch hier klingt's bei H. zu unbeholfen: „die nicht ausgedrückt sind, nicht verbunden, der nicht erweicht mit Oele." Das vorausgeschickte Relativ und das am Ende sclavisch im Singular ausgedrückte רֻכְּכָה, welches allerdings grammatisch auf מַכָּה טְרִיָּה zu beziehen, verursacht die Ungelenkigkeit der Uebersetzung. Besser G.: „nicht ausgedrückt, und nicht verbunden, und nicht mit Oel erweicht." Um indessen den hüpfenden Fall am Ende des Verses zu vermeiden, setzen wir statt „erweicht" lieber das wohltönende und das Texteswort genau wiedergebende: „gelindert," nach Luther.

V. 15. H.: „wenn ihr auch des Betens viel macht," wäre kaum in der rein-prosaischen Rede zu gestatten. Besser G.: „und ob ihr viel betet." Treuer und kräftiger: „auch wenn ihr mehret das Gebet."

V. 17. H.: „gewöhnt euch, Gutes zu thun," ist wieder dem höher bewegten Tone der prophetischen Rede nicht angemessen. Richtiger G.: „lernt Gutes thun."

V. 21. H.: „erfüllt von guter Sitte" hat einen gewissen störenden, modernen Klang. G.: „(sonst) der Gerechtigkeit voll" klingt steif. Wir wenden die Rede freier, lassen den ersten Satz mit einem Ausrufe enden und fahren fort: „Sie war voll Rechts, und Gerechtigkeit wohnte darin."

V. 22. H.: „Dein Wein entmannt durch Wasser" mag sprachlich-hebräisch richtig seyn, aber unsere Sprache verträgt dieses „entmannt" nicht. G.: „gefälscht." Besser scheint: „geschwächt."

V. 23. Ob in שָׂרַיִךְ סוֹרְרִים wirklich ein berechnetes Wortspiel zu suchen und in der Uebersetzung auszudrücken sey, wie Gesenius meint und wiederzugeben versucht: „deine Vorgesetzten sind widersetzlich," ist noch zweifelhaft, und

wir tadeln H. nicht, daß er bei dem Lutherschen: „deine Fürsten sind Abtrünnige und Diebsgesellen," stehen geblieben.

V. 27. Auch daran hat H. wohlgethan, daß er שָׁבֶיהָ einfach durch „seine Bekehrten" übersetzt hat, nicht wie G.: „seine bekehrten Bürger." V. 28. sowohl H. wie G. zu weitschweifig: „aber Untergang trifft die Abtrünnigen und Sünder allzumal" (G.) und „aber in Trümmer gehn die Abtrünnigen und Sünder zumal" (H.). Wörtlicher, kürzer und kräftiger: „doch Zertrümmerung den Uebertretern und den Sündern allzumal." V. 31. ist חָסֹן nicht der „Gewaltthätige," wie H. übersetzt, sondern der „Gewaltige," wie G. richtig hat. Nicht gut lautet es, wenn H. vor „Funke" den Artikel wegläßt und übersetzt: „und seine That Funke," offenbar aus Streben nach Harmonie, weil er ihn auch bei „Werg" weggelassen. Besser G.: „der Gewaltige wird das Werg seyn, und seine That der Funke." Genauer sich an das Original anschließend: „und der Gewaltige wird zum Werge, und seine That zum Funken."

Cap. 2, 1. Nicht gut H. „der Ausspruch, welchen erschaut hat Jesaja," weil man dabei an Anstrengung und Mühe denkt, aber auch nicht genau G.: „welcher offenbart ward Jesaja," weil dabei das eigenthümliche Verhalten des Propheten zur göttlichen Offenbarung unausgedrückt bleibt. Warum nicht: „das Wort, welches schaute Jesaja?" — V. 2. H. „in der letzten Zeit," besser, als G. „in der Folgezeit," was zu wenig sagt. Der entsprechendste Ausdruck möchte seyn: „am Ende der Tage": denn אַחֲרִית ist nicht das, was nachfolgt, sondern was hinten ist, das „Zuletzt." Psychologisch-natürlich bleibt der Prophet in der Grenzbezeichnung der Zeit, wo der Messias und seine Wirkungen hervortreten, bei der Ueberschauung der ersten Hälfte, in welche sein eigenes Leben mit verflochten, stehen, während das, was er verkündet,

eigentlich der zweiten Hälfte, der neuen Zeit, angehört. — V. 3. übersetzt H. תּוֹרָה zu unbestimmt durch „Belehrung." Richtig G. „Gesetz": denn die neue Lehre soll allerdings im Sinne der Allgemeinheit und Unverletzlichkeit ein „Gesetz" seyn, das Gesetz der Liebe. — V. 9. hat H. als Uebersetzer recht daran gethan, daß er אָדָם und אִישׁ wörtlich durch „Mensch" und „Mann," nicht wie G. dem Sinne nach durch „der Niedere" und „Hohe" ausgedrückt. Denn wenn auch ein solcher Gegensatz zwischen beiden Begriffen statt findet, welche Annahme H. nicht „gänzlich grundlos" nennen sollte, — denn warum ist doch hier zwischen der Erniedrigung des אָדָם und אִישׁ ein Unterschied gemacht? — darf er in der Uebersetzung nicht verständlicher ausgedrückt werden, als er im Originale bezeichnet ist. — V. 10. klingt die Wendung mit der Participialconstruction „gefloh'n in's Gestein," steif, und thut dem erhabenen Eindrucke der einfachen Donnerrede Gottes Abbruch. Besser G.: „freuch in die Felsen," doch etwas geziert, denn die veralteten Formen wollen sich nun einmal neben dem modernen Deutsch nicht recht natürlich mehr ausnehmen. Einen unangenehmen Nebenbegriff erzeugt das Folgende bei G.: „vergrab dich in die Erde," aber auch das „Erdreich" ist hier nicht am Orte, nach H.: „berget euch im Erdreich." Warum nicht: „geh' in den Felsen, und verbirg dich in dem Staube"? denn gerade der Staub (עָפָר) ist ja hier als stehendes Bild der Nichtigkeit mit Absicht gewählt. — V. 22. stimmt H. mit G. „in dessen (deren) Nase ein vergänglicher Hauch." Es ist aber unpoetisch und unnöthig, mit dem „vergänglich" dem „Hauche" nachzuhelfen.

Cap. 3, 1. gibt H. מַשְׁעֵן וּמַשְׁעֵנָה durch „Stütze und Stützpunct," um das doppelte Geschlecht auszudrücken. Aber „Stützpunct" lautet zu abstract. G. hat es gar nicht versucht, das schwierige Uebersetzerproblem hier zu lösen, sondern hält sich nur an den Sinn: „jegliche Stütze."

Digitized by Google

Wie etwa ſo: „Stecken und Stütze"? — V. 6. H. „und dieß eingeſtürzte Haus unter deiner Hand!" Aber der Satz kann des beſtimmten Ausdrucks des Zeitwortes nicht entbehren; auch das „eingeſtürzte Haus" widerſtrebt dem Geſchmack, ſo richtig auch מַכְשֵׁלָה erklärt ſeyn mag. „Trümmer" drückt ja aber denſelben Sinn aus, und daher gut G.: „nimm dieſe Trümmer unter deine Hand!" So hätte nun im Gegentheil V. 8. das Zeitwort weggelaſſen werden ſollen, welches den ganzen Satz proſaiſch und ſchleppend macht: H. „weil ihre Zung' und ihre Thaten wider Jehova ſind," und eben ſo G., nur daß er beſſer „Thaten" in „Thun" verwandelt. — V. 12. H.: „und die Richtung deiner Pfade machen ſie heillos" fällt förmlich in's Platte. G.: „den Weg, den du wandelſt, verderben ſie," wenigſtens wohlklingender. Die wörtlichſte Ueberſetzung iſt auch hier die richtigſte nach Sinn und Ausdruck: „und den Weg deiner Pfade wühlen ſie auf." — V. 13. H.: „es tritt auf zu rechten Jehova," wo gewiß das נִצָּב nicht paſſend und würdig gegeben iſt. Das „Auftreten" erzeugt einen unangenehmen Nebengedanken. Beſſer G.: „drum ſteht Jehova auf zu rechten." Wörtlicher und nicht minder kräftig: „hinſtellt ſich." — Auch V. 15. entfernt ſich ſowohl H. wie G. unnöthig vom Buchſtaben. H.: „laßt ihr die Leidenden vernichtet ſtehn", G.: „und die Leidenden aufreiben?" Wörtlich: „und zerfleiſcht der Armen Antlitz?" — V. 16. giebt H. וּמְשַׂקְּרוֹת עֵינָיִם zu grell: „und die Augen herumwerfend." G.: „frech die Augen werfend." Am entſprechendſten dem Originale möchte ſeyn: „blinkernd mit den Augen."

Doch wir wollen nicht weiter fortfahren, die beiden Ueberſetzungen im Einzelnen prüfend zuſammenzuſtellen, weil wir fürchten, daß die Leſer einer ſolchen Kritik nicht folgen möchten. Was wir in dieſer Kritik übergangen, wiewohl es eigentlich das Wichtigſte iſt, was wir ſowohl an der Ueberſetzung des Herrn D. Hitzig, wie an der des

Herrn D. Gesenius auszusetzen haben, ist die Anforderung an das Rhythmische. In Bezug auf Gesenius haben wir bei aller Anerkennung der wissenschaftlichen Verdienste dieses Meisters in der alttestamentlichen Philologie schon 1822 in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur unsere Meinung frei herausgesagt. Was Herrn D. Hitzig betrifft, so sagt er in der Vorrede S. VI: „auch die Uebersetzung verlangte, von Herstellung des richtigen Sinnes abgesehen, eine durchgreifende Verbesserung, wenn des Originales einfache Würde, seine Kühnheit und Kraft und oft hohe Poesie aus der Uebersetzung heraus vernommen werden sollte. Es wurde nach ihrer möglichsten Identität mit dem Originale gerungen; freilich mußte ich hierbei meinem eigenen Gefühle folgen; und ich erwarte darum das Urtheil der Kundigen." Rec. mußte freilich hierbei, ob der Uebersetzer einem richtigen Gefühle gefolgt sey, auch wieder seinem Gefühle folgen, und er erwartet darum auch wieder das Urtheil der Kundigen. Das hat sich aber dem Rec. auf das Bestimmteste ergeben, daß Herr H. seine Arbeit nicht leicht genommen, sondern mit Gewissenhaftigkeit und Anstrengung nach der Verwirklichung seines Uebersetzungsideales rühmlichst gerungen. Aber wir müßten unwahr seyn, wenn wir sagen sollten, daß er „eine durchgreifende Verbesserung" des Versuches von Gesenius in der That geliefert: denn wir sind der Zustimmung des letztgenannten Gelehrten sicher, wenn wir jenen bescheidenen Namen seiner preißenswerthen, auch von de Wette hochgestellten Arbeit gegeben. Unser Urtheil geht aus den mitgetheilten kritischen Bemerkungen von selbst hervor, und möge sich praktisch weiter rechtfertigen, wenn wir unseren eigenen Versuch einer Uebersetzung des Jesaja, wenigstens von den zwölf ersten Capiteln, vergleichungsweise hier vorlegen. Wir hatten uns zwar auch noch die Prüfung der Kritik und Einleitung des Hitzig'schen Commentares vorgesetzt;

da aber unsere Kritik bereits einen allzu großen Raum eingenommen, wollen wir dieses Geschäft anderen Recensenten überlassen. Ueberdieß hat der eine Theil, was Herr Hitzig über Hebraismus und Prophetismus im Allgemeinen ausgesprochen, schon eine ausführliche und geistreiche Beurtheilung in Tholuck's literarischem Anzeiger gefunden, und was die Hitzig'sche Kritik betrifft, so wird sich dem Recensenten eine andere Gelegenheit darbieten, über sie sein Urtheil abzugeben.

So folge denn jetzt zum Schlusse ein Stück unserer Uebersetzung des Jesaja als Probe der ganzen, damit sich namentlich auch ihre Verschiedenheit in Rhythmus und Ton von jenen der Herren DD. G. und H. herausstelle.

Cap. I, 1.

Gesicht des Jesaja, des Sohnes des Amoz, welches er gesehen über Juda und Jerusalem, in den Tagen Usia's, Jotham's, Ahas und Hiskia's, der Könige von Juda.

Cap. I, 2 — 31.

Züchtigung und Läuterung des undankbaren und scheinheiligen Volkes Israel durch wiederholte Schläge von Jehova.

2 Hört, o Himmel, und merk' auf, o Erde:
denn Jehova redet!
Kinder hab' ich großgezogen und aufgezogen,
und die sind von mir abgefallen.
3 Es kennt der Ochse seinen Käufer,
Und der Esel die Krippe seines Herrn,
Israel hat Erkenntniß nicht, mein Volk ist achtsam nicht!
4 Leiden dem sündigen Heiden, dem Stamme schwerer Missethat,
dem Saamen der Bösewichter, den verderblichen Kindern!
Verlassen haben sie Jehova, verworfen den Heiligen Israels,
sind gewichen zurück!

5 Wohin wollt weiter ihr geschlagen seyn,
so ihr den Abfall mehrt?
Das ganze Haupt ist krank,
das ganze Herz ist matt.
6 Von der Fußsohle bis zum Haupte ist nicht an ihm Gesundes:
Wunde, und Strieme und frischer Schlag,
nicht ausgedrückt und nicht verbunden,
und nicht mit Oel gelindert.
7 Euer Land — eine Wüste,
eure Städte — verbrannt mit Feuer,
eure Aecker — vor euren Augen verzehren sie Fremde,
eine Wüste — wie von Fremden umgewendet!
8 Doch übrigblieben ist die Tochter Zions,
wie ein Häuslein in dem Weinberg,
wie eine Nachthütte in dem Gurkenfeld,
wie eine feste Burg.
9 Wenn uns Jehova Zebaoth nicht einen kleinen Rest gelassen,
so wären wir wie Sodom,
Gomorrha glichen wir.
10 Hört Jehova's Wort, ihr Sodomsrichter,
merkt auf die Lehre unsres Gottes, ihr Gomorrhavolk!
11 Was soll mir eurer Opfer Menge? spricht Jehova.
Satt bin ich der Brandopfer von Widdern und des Fettes
von Gemästeten;
zum Blut der Farren und der Lämmer und der Böcke hab'
ich keine Lust.
12 Wenn ihr kommt, geseh'n zu werden, vor mein Angesicht:
wer verlangt denn das von euch, meine Vorhöfe zu zertreten?
13 Bringt mir nicht ferner nicht'ges Speiseopfer;
Rauchwerk ist mir ein Greuel;
Neumond und Sabbath, Berufung festlicher Versammlung —
Sünd' und Fest — das kann ich nicht!
14 Eure Neumonde und eure Feste hasset meine Seele,
sie sind mir eine Last; ich bin des Tragens müde.
15 Und wenn ihr schon ausbreitet eure Hände,
verberg' ich meine Augen doch vor euch;
auch wenn ihr mehret das Gebet,
werd' ich doch nicht hören:
eure Hände sind voll Blut's! —
16 Wascht, reinigt euch,
schafft eure bösen Werke weg aus meinen Augen,
hört auf zu freveln!
17 Lernt Gutes thun, sucht Recht, helft dem Unterdrückten,
schafft dem Waisen Recht, führt der Wittwe Sache!

18 Wohlan denn, laßt uns mit einander rechten! spricht Jehova.
Wenn eure Sünden auch wie Scharlach sind,
sie sollen doch wie Schnee weiß werden;
wenn sie auch roth wie Purpur sind,
sie sollen doch wie Wolle werden.
19 Wenn ihr willig seyd und hört,
sollt ihr des Landes Gut verzehren.
20 Wenn ihr euch aber weigert und widerspenstig seyd,
sollt ihr vom Schwerdt verzehret werden:
denn der Mund Jehova's hat's gesprochen.
21 Wie ist geworden zur Hure die treue Stadt!
Sie war voll Rechts, und Gerechtigkeit wohnte darin,
nun aber — Mörder!
22 Dein Silber ist geworden zu Schlacken,
dein Labetrunk ist geschwächt mit Wasser.
23 Deine Fürsten — Abtrünnige und Diebsgesellen,
jeder liebt Bestechung und trachtet Geschenken nach;
dem Waisen verschaffen sie nicht Recht,
und der Wittwe Streit kommt nicht vor sie.
24 Darum ergeht der Ausspruch des Herrn Jehova Zebaoth, des Starken Israels:
Weh'! ich will mich trösten an meinen Widersachern,
und mich rächen an meinen Feinden!
25 Will meine Hand von Neuem kehren gegen dich,
und auf's lauterste ausschmelzen deine Schlacken,
und wegthun all' dein Blei.
26 Und will dir deine Richter wiederbringen wie zuvor,
und deine Räthe wie im Anfang.
Alsdann wird man dich nennen: Stadt der Gerechtigkeit, die treue Stadt.
27 Zion wird durch Recht erlöset werden,
und seine Bekehrten durch Gerechtigkeit.
28 Doch Zertrümmerung den Uebertretern und den Sündern allzumal!
und die, so Jehova verlassen, kommen um.
29 Denn zu Schanden wird man an den Terebinthen, nach denen euch gelüstet,
und erröthen werdet ihr ob der Gärten, die ihr erwählet.
30 Denn ihr werdet seyn wie eine Terebinthe, deren Blatt verwelkt,
und wie ein Garten, der kein Wasser hat.
31 Und der Gewaltige wird zum Werge,
und seine That zum Funken;
beides wird verbrennen mit einander, und niemand löschet.

Cap. II — IV.

Demüthigung des hoffärtigen und götzendienerischen Volkes, aber Schutz und Schirm Jehova's dem heiligen Geschlechte der Geretteten in Zion.

II, 1 Das Wort, welches schaute Jesaia, der Sohn des Amoz,
über Juda und Jerusalem.
2 Und es begibt sich am Ende der Tage,
daß fest stehen wird der Berg des Hauses Jehova's auf dem Haupte der Berge,
und erhab'ner als die Hügel,
und daß zu ihm strömen alle Heiden;
3 und hingehen viele Völker und sagen:
kommt! laßt uns hinaufziehen zum Berge Jehova's,
zum Haus des Gottes Jacob's,
daß er uns lehre seine Wege,
und wir wandeln auf seinen Steigen:
denn von Zion wird ausgehen das Gesetz,
und das Wort Jehova's von Jerusalem.
4 Und er wird richten unter den Heiden,
und Schiedsrichter seyn vielen Völkern.
Da schmieden sie ihre Schwerdter zu Hacken,
und ihre Spieße zu Hippen.
Nicht wird aufheben Volk gegen Volk das Schwerdt,
und nicht werden sie ferner lernen den Krieg.

* * *

5 Haus Jacob's, auf!
laßt uns wandeln im Lichte Jehova's!
6 Denn du hast dein Volk verstoßen, Jacob's Haus,
denn sie sind voll des Morgenlandes,
und Zauberer, gleich den Philistern,
und geben Handschlag Fremder Söhnen.
7 Voll ist sein Land von Silber und von Gold,
und seiner Schätze ist kein Ende;
voll ist sein Land von Rossen,
und seiner Wagen ist kein Ende.
8 Voll ist sein Land von Götzen;
vor ihrer Hände Machwerk sie sich beugen,
vor dem, was ihre Finger machten.
9 Und es wird gebeugt der Mensch,
und erniedriget der Mann,
und du verzeihest ihnen nicht!

10 Geh' in den Felsen und verbirg dich in dem Staube
vor dem Schrecken Jehova's und vor der Pracht seiner Majestät!
11 Die hohen Augen des Menschen sollen niedrig,
und gebeugt der Männer Hoffart werden,
und erhaben ist Jehova allein an diesem Tage.
12 Denn einen Tag verhängt Jehova Zebaoth
über alles Hohe und Erhabene,
und über alles Hehre, daß es niedrig werde:
13 über alle Cedern Libanons, die hohen und die hehren,
und über alle Eichen Basans;
14 und über alle hohe Berge,
und über alle erhabene Hügel;
15 und über jeden hohen Thurm,
und über jede feste Mauer;
16 und über alle Tarschischschiffe,
und über alle Schaustücke der Lust.
17 Und es wird gebeugt des Menschen Hochmuth,
und erniedriget der Männer Hoffart,
und erhaben ist Jehova allein an diesem Tage.
18 Und mit den Götzen wird es ganz aus seyn.
19 Da wird man in Felsenhöhlen gehen und in Steinesklüfte
vor dem Schrecken Jehova's und vor der Pracht seiner Majestät,
wenn er sich aufmacht, zu schrecken die Erde.
20 An diesem Tage wirft der Mensch die Götzen seines Silbers
und die Götzen seines Goldes,
die er sich machte, um sie anzubeten,
Maulwürfen, Fledermäusen hin:
21 um zu gehen in Steinritzen und in Felsenklüfte
vor dem Schrecken Jehova's und vor der Pracht seiner Majestät,
wenn er sich aufmacht, zu schrecken die Erde.
22 So laßt nun von dem Menschen ab,
in dessen Nase Hauch,
denn wofür ist solcher doch zu achten!

III, 1 Denn sieh! der Herr Jehova Zebaoth
entrücket aus Jerusalem und Juda Stecken und Stütze:
2 Helden und Kriegesmann,
Richter und Propheten,
Wahrsager und Aeltesten,
3 Hauptmann und Angesehenen,
Berather und in Künsten Wohlerfahrenen, und des Geflüsters
Kundigen.

4 Und ich setze Knaben zu ihren Fürsten,
Kindereien sollen herrschen über sie.
5 Da bedränget sich das Volk:
Mann gegen Mann, Freund gegen Freund;
auffährt der Knabe gegen den Greis,
und der Geringe gegen den Geehrten.
6 Wenn einer seinen Bruder faßt in seines Vaters Haus:
„du hast Kleidung,
„du sollst uns Richter seyn,
„nimm diesen Einsturz unter deine Hand:"
7 so hebt der jenes Tages an und spricht:
„ich kann der Arzt nicht seyn,
„in meinem Haus ist weder Brod noch Kleidung,
„mich setzet nicht zum Richter des Volks."
8 Ja! da stürzt ein Jerusalem, und Juda fällt,
weil ihre Zunge und ihr Thun wider Jehova,
daß sie empören die Augen seiner Majestät.
9 Ihr äußeres Ansehn schon zeugt wider sie,
und sie verkünden wie Sodom ihre Sünde unverholen.
Weh' ihrer Seele! denn sich selbst vergelten sie Uebles.
10 Prediget von dem Gerechten; denn ihm ergeht's gut:
denn die Frucht seiner Werke wird er genießen.
11 Weh' dem Bösen! ihm ergeht's übel:
denn seiner Hände Vergeltung wird ihm gethan.
12 Mein Volk! — seine Bedränger sind Kinder,
und Weiber herrschen darüber.
Mein Volk! — deine Beglücker — Verführer,
und den Weg deiner Pfade wühlen sie auf.
13 Hinstellt sich, zu streiten, Jehova,
da steht er, zu richten die Stämme!
14 Jehova kömmt zum Gericht mit seines Volkes Aeltesten, mit seinen Fürsten:
„Ihr also habt verderbt den Weinberg,
„in euren Häusern ist der Raub des Armen!
15 „Warum zermalmet ihr mein Volk
„und zerfleischt der Armen Antlitz?"
Spricht der Herr Jehova Zebaoth.
16 Und Jehova sprach:
dieweil hoffärtig Zions Töchter sind,
daß sie einhergehn hochgereckt den Hals,
und blinkernd mit den Augen,
im Gehen trippelnd gehen und mit ihren Fußspangen klirren:

17 so wird der Herr den Scheitel der Töchter Zions kahl machen,
und Jehova ihre Schaam entblößen.
18 An jenem Tag' entrückt der Herr
den Schmuck der Fußspangen und der Netze und der kleinen Monde,
19 die Ohrgehänge und die Armbänder und die Schleier,
20 die Kopfbunde und die Fußkettchen und die Gürtel,
und die Riechfläschchen und die Amulette;
21 die Fingerringe und die Nasenringe,
22 die Feierkleider und die Röcke und die Mäntel und die Taschen,
23 die Spiegel und die Hemdchen, und die Turbans und die Flore.
24 Statt des Balsams wird es Moder geben,
und statt des Gürtels einen Strick,
und statt des Drechselwerkes eine Glatze,
und statt des weiten Mantels einen engen Sack,
Brandmal statt der Schönheit.
25 Deine Männer werden fallen durch das Schwerdt,
und deine Helden durch den Krieg.
26 Da klagen und trauern Jerusalems Thore,
und verödet wird sie auf der Erde sitzen.

IV, 1 Und es ergreifen sieben Weiber einen Mann an diesem Tag' und sagen:
„unser Brod wollen wir essen, und mit unserem Gewand wollen wir uns kleiden:
„nur laß uns nach deinem Namen heißen,
„nimm unsre Schmach hinweg."
2 An jenem Tage wird der Sproß Jehova's zu Glanz und Ehre werden,
und die Frucht des Landes zu Stolz und Schmuck
für die Geretteten von Israel.
3 Und es geschiehet, wer zurückgelassen wird in Zion,
und übrig bleibet in Jerusalem,
heilig wird der heißen;
jeder, der zu den Lebenden geschrieben in Jerusalem.
4 Wenn abgewaschen hat der Herr den Schmutz der Töchter Zions,
und vertrieben hat das Blut Jerusalems aus seiner Mitte,
durch den Hauch des Rechts und durch den Hauch der Vertilgung:
5 so schafft Jehova über alle Wohnung des Berges Zion und über seine Versammlung
eine Wolke bei Tag' und Rauch,
und Glanz einer Feuerflamme bei Nacht:
denn über alle Herrlichkeit ein Schirm!

6 Und eine Hütte wird seyn zum Schatten am Tage vor Hitze,
und zur Zuflucht und Verbergung vor Wetter und Regen.

Cap. V.

Gleichniß vom undankbaren Weinberge nebst Erklärung und Anwendung.

1 Singen will ich denn von meinem Freunde,
meines Lieben Lied von seinem Weinberg.
2 Es war ein Weinberg meinem Freunde
am Vorsprung eines fetten Ortes.
3 Er grub ihn um, und reinigt' ihn von Steinen,
und bepflanzte ihn mit edler Rebe,
und baute einen Thurm in seine Mitte,
und hieb auch eine Kelter darin aus,
und hoffte, daß er Trauben brächte,
er brachte aber Heerlinge.
„Und nun, Bewohner von Jerusalem, und Männer Juda's,
„auf! richtet zwischen mir und meinem Weinberg.
4 „Was war zu thun noch für meinen Weinberg,
„das ich nicht schon an ihm gethan?
„warum hofft' ich, daß er Trauben brächte,
„und er bracht' Heerlinge?
5 „Und nun will ich euch denn wissen lassen,
„was ich meinem Weinberg' thue:
„entfernen seinen Zaun, daß er verwüstet werde,
„einreißen seine Mauer, daß er zertreten werde.
6 „Ich will ihn wüste liegen lassen,
„daß er nicht beschnitten und nicht behacket werde:
„auf soll er geh'n in Dorn und Distel,
„und den Wolken will ich gebieten,
„nicht auf ihn regnen zu lassen."
7 Der Weinberg aber Jehova's Zebaoth ist das Haus Israel,
und der Mann Juda's ist die Pflanzung seiner Wonne.
Er hoffte auf Gerechtigkeit, und siehe! Grausamkeit,
auf Beglückung, und siehe! Bedrückung.
8 Wehe denen, die stoßen lassen Haus an Haus,
Feld an Feld anrücken,
bis daß kein Raum mehr ist,
und ihr Bewohner worden seyd allein im Lande!
9 In meine Ohren Jehova Zebaoth:

wahrlich, die vielen Häuser — zur Wüste sollen sie werden,
die großen und die schönen unbewohnt!
10 Denn zehn Joch Weinberg werden Einen Eimer geben,
und ein Malter Saamen Einen Scheffel geben.
11 Wehe denen, die am Morgen früh aufstehn, daß sie berauschendem Getränk nachlaufen,
die am Abend spät verziehen, daß sie der Wein durchglühe!
12 Und es gibt Cither und Harfe, Pauken und Flöte, und Wein ihr Gelag,
aber auf das Thun Jehova's sie nicht schauen,
und auf das Werk seiner Hände sie nicht sehen.
13 Darum wird weggeführt mein Volk unversehens,
und sein Adel stirbt vor Hunger,
und sein Pöbel verschmachtet vor Durst.
14 Darum thut die Hölle ihren Schlund weit auf,
sperrt auf ihren Rachen ohne Maas,
und hinab fährt Zions Herrlichkeit, und sein Gesaus und Braus,
und wer darin frohlockt.
15 Da wird gebeugt der Mensch und erniedrigt der Mann,
und die Augen der Hohen werden erniedrigt.
16 Aber hoch wird stehen Jehova Zebaoth in dem Gericht,
und Gott der Heilige wird geheiligt durch Gerechtigkeit.
17 Da weiden dann Lämmer wie auf ihrer Trift,
und in den Wüsten der Fetten werden sich Fremdlinge nähren.
18 Wehe denen, so die Schuld herbeizieh'n an des Lasters-Stricken,
und wie am Wagenseil' die Sünde;
19 die sagen: es beschleunige, beeile sich sein Werk, daß wir es sehen,
es nahe und komme doch der Rath des Heiligen von Israel, daß wir's erkennen!
20 Wehe denen, die sagen zum Bösen gut und zum Guten bös,
die verwandeln Finsterniß in Licht und Licht in Finsterniß,
die verwandeln Bitteres in Süß und Süß in Bitteres!
21 Wehe denen, die weise sind in ihren Augen,
und vor ihrem Antlitz klug!
22 Wehe den Helden im Weintrinken,
und den Starken im Mischen berauschenden Getränkes!
23 Die gerecht sprechen den Schuldigen gegen Bestechung,
und das Recht den Gerechten entziehen!
24 Darum, gleich wie des Feuers Zunge Stoppel frißt,
und in der Flamme dürres Gras zusammen sinkt,
so wird wie Moder ihre Wurzel werden,
und ihr Gesproß wie dünner Staub auffliegen:

denn sie verwerfen das Gesetz Jehova's Zebaoth,
und das Wort des Heiligen von Israel verhöhnen sie.
25 Darum entbrennet auf sein Volk Jehova's Zorn,
und er reckt seine Hand dagegen aus, und schlägt es, daß die Berge beben,
und ihre Leichname wie Kehricht auf den Gassen liegen.
Bei allem dem läßt doch sein Zorn nicht ab,
und noch bleibt seine Hand gereckt.
26 Aufsteckt er ein Panier den Heidenvölkern aus der Ferne,
und locket eines von der Erde Ende,
und siehe! schleunig, schnell kömmt es daher.
27 Kein Müder und kein Strauchelnder ist unter ihm,
keiner schlummert, keiner schläft,
keinem geht der Gürtel seiner Lenden auf,
keinem reißt der Riemen seiner Schuhe auf.
28 Seine Pfeile sind geschärft,
und alle seine Bogen sind gespannt;
seiner Rosse Hufe sind den Kieseln gleich zu achten,
und seine Räder gleich dem Sturm.
29 Sein Gebrüll ist, wie der Löwin,
es brüllt wie junge Löwen,
es tobt und faßt die Beute,
reißt sie fort, und keiner rettet.
30 Und es tobt dagegen an diesem Tag, gleich Meeres Toben.
Schaut man in's Land, sieh'! Finsterniß und Angst,
und das Licht verdunkelt sich durch sein Gewölk.

Cap. VI.

Des Jesaia Weihe zum Propheten.

1 Im Todesjahre des Königs Usia sah ich den Herrn, sitzend auf
einem hohen und erhabenen Throne, und seine Schleppen füllten
den Tempel. 2 Seraphim umstanden ihn von oben; sechs Flügel
hatte jeder; mit zweien deckte er sein Antlitz, mit zweien deckt' er
seine Füße und mit zweien flog er. 3 Und einer rief dem andern
zu und sprach: heilig, heilig, heilig ist Jehova Zebaoth, voll ist die
ganze Erde seiner Herrlichkeit! 4 Da erbebten die Grundfesten
der Schwellen vor der Stimme des Rufenden, und das Haus füllte
sich mit Rauch. 5 Ich sprach: wehe mir! denn ich vergehe: denn
ein Mann unrein von Lippen bin ich, und inmitten eines Volks,
unrein von Lippen, wohn' ich, und den König Jehova sahen meine

Augen! — 6 Da flog zu mir einer von den Seraphim, und in sei-
ner Hand ein glühender Stein; mit der Feuerzange hatt' er von
dem Altar ihn genommen. 7 Und er berührte damit meinen Mund und
sprach: sieh', es berührt dies deine Lippen, und es weichet deine
Missethat, und deine Sünde wird versöhnt. 8 Da hört' ich die
Stimme des Herrn, der sprach: wen soll ich senden, und wer wird
uns gehen? Ich aber sprach: hier bin ich, sende mich! 9 Und er
sprach:

Geh' hin und sag' zu diesem Volk:
hört nur, hört, und versteht doch nicht;
seht nur, seht, und erkennt doch nicht!
10 Verstocke dieses Volkes Herz,
und seine Ohren mache schwer, und seine Augen decke zu,
auf daß es nicht mit seinen Augen sehe,
und nicht mit seinen Ohren höre,
daß sein Herz nicht verstehe, es sich bekehre und genese.
11 Und ich sprach: bis wie lang', o Herr?
Und er sprach: bis daß verwüstet sind die Städte, ohne Bewohner,
und die Häuser ohne Menschen,
und das Land verwüstet ist zur Oede;
12 und Jehova fern gethan die Menschen,
und groß die Leere worden in dem Lande.
13 Bleibt noch der zehnte Theil darin,
wird wieder er verzehrt.
Wie an der Terebinthe und der Eiche beim Fällen bleibt ein Stamm,
so bleibt ein heiliger Saame als sein Stamm.

Cap. VII.

Trostrede an den König Ahas beim Einfalle der verbündeten Ephraimiten und Aramäer in Juda, und Weissagung großen Unheils von Assyrien.

1 Es begab sich in den Tagen des Ahas, des Sohnes Jothams,
des Sohnes Usia's, des Königes von Juda, daß heraufzog Rezin,
König von Aram, und Pekah, Sohn Remalja's, König von Is-
rael, gen Jerusalem, zum Streite dagegen, aber man konnte nicht
streiten dagegen. 2 Und es ward dem Hause Davids verkündet:
Aram hat sich gelagert in Ephraim. Da erbebte sein Herz und
das Herz seines Volkes, wie erbeben die Bäume des Waldes vor

dem Winde. 3 Und Jehova sprach zu Jesaia: gehe hinaus dem
Ahas entgegen, du und Schear-Jaschub, dein Sohn, an das Ende
der Wasserleitung des oberen Teiches nach der Straße zum Walker-
felde, 4 und sage zu ihm:
hüthe dich, sey aber still,
fürcht' dich nicht, und dein Herz verzage nicht
vor den beiden Enden dieser rauchenden Feuerbrände,
beim Glühn des Zorns Rezins und Arams und des Sohns Re-
malja's.
5 Weil Aram Böses gegen dich rathschlaget,
Ephraim und der Sohn Remalja's, sagend:
6 Wir wollen gegen Juda ziehen, es ängstigen und es uns öffnen,
und zum König in seine Mitte setzen Tabeels Sohn:
7 so spricht der Herr Jehova also:
das soll nicht bestehen und soll nicht geschehen!
8 Denn das Haupt von Aram ist Damaskus,
und das Haupt von Damaskus ist Rezin,
9 und das Haupt von Ephraim ist Samarien;
und das Haupt von Samarien der Sohn Remalja's;
wenn ihr nicht gläubt, dann ihr nicht bleibt.
10 Und es sprach Jehova zu Ahas ferner also:
11 Fordere dir ein Zeichen von Jehova, deinem Gott,
tief nach unten oder hoch nach oben.
12 Und Ahas sprach: ich mag nicht fordern und Jehova nicht ver-
suchen.
13 Da sprach er: So höret denn, Haus David's!
Ist's euch zu wenig, Menschen zu ermüden,
daß ihr auch meinen Gott ermüdet?
14 Darum wird der Herr euch selbst ein Zeichen geben.
Siehe die Jungfrau! Schwanger wird sie, und gebieret einen
Sohn,
und nennet seinen Namen Immanuel (Gottmituns).
15 Sahne und Honig wird er essen,
bis er weiß, das Böse zu verwerfen und das Gute zu erwählen.
16 Doch bevor der Knabe weiß, das Böse zu verwerfen und das
Gute zu erwählen,
wird schon das Land verödet seyn, vor dessen beiden Königen
dir graut.
17 Aber kommen wird Jehova lassen über dich, und über dein Volk,
und über deines Vaters Haus
Tage, wie sie nicht gekommen bis zum Tag,
seitdem gewichen Ephraim von Juda.
18 Und es geschieht an jenem Tage, daß locken wird Jehova

die Fliegen, die am Ende der Ströme Aegyptens,
und die Wespen, die im Land' Assyrien.
19 Und sie kommen und lagern sich alle
in schroffen Thälern und in Felsenspalten,
auf allen Dornenhecken und auf allen Triften.
20 An jenem Tage wird der Herr abscheeren mit einem Messer, jenseits des Stromes her gedungen,
Haupt und Haar der Beine,
und auch den Bart wird es abnehmen.
21 Und es geschieht an jenem Tage,
daß der Mann sich eine junge Kuh und ein Paar Schafe zieht.
22 Und es geschieht, daß ob der vielen Milch, die man gewinnt, man Sahne ißt;
denn Sahne und Honig wird ein jeder essen,
der im Lande übrig bleibt.
23 Und es geschieht an jenem Tage,
daß jeder Ort, wo tausend Reben für tausend Silberlinge stehn,
den Dornen und den Disteln preiß gegeben wird.
24 Mit Pfeilen und mit Bogen wird man dahin gehen.
Denn Dornen und Disteln wird seyn das ganze Land.
25 Und alle Berge, die behackt sonst werden mit der Hacke —
Dahin wirst du nicht mehr kommen, aus Scheu vor Dornen und vor Disteln;
und es gibt einen Platz, wohin das Rind man sendet,
und den das Schaf zertritt.

Cap. VIII. — IX, 6.

Symbolische Hindeutung auf die von Assyrien her Syrien, Israel und Juda drohenden Gefahren, und Ausmalung derselben in einer neuen Rede, die mit einer messianischen Weissagung endet.

VIII, 1 Und Jehova sprach zu mir: nimm dir eine große Tafel und
schreib' darauf mit Menschengriffel: Eilebeute, Raubebald. 2 Und
ich will mir treue Zeugen nehmen, Uria, den Priester, und Zacharia,
den Sohn des Barachia. 3 Ich nahte der Prophetin mich, und
sie ward schwanger und gebar einen Sohn. Da sprach Jehova zu
mir: nenne seinen Namen: Eilebeute, Raubebald. 4 Denn bevor
der Knabe wissen wird zu rufen: mein Vater, meine Mutter, wird
man den Reichthum von Damaskus und die Beute von Samarien

vor dem König von Assyrien hertragen. 5 Und es sprach Jehova
zu mir noch ferner also:
6 Dieweil verachtet dieses Volk
Siloah's Wasser, die stille gehn,
und Frohlocken ist bei Rezin und Remalja's Sohn:
7 Darum, siehe! läßt der Herr aufsteigen gegen sie des Stromes Wasser, die starken und die großen;
aufsteigt er über alle seine Dämme,
hingeht er über alle seine Ufer.
8 Und er tritt nach Juda über, überschwemmt und überströmt,
wird bis zum Halse reichen,
und seine ausgedehnten Schwingen füllen an dein Land, so breit es ist. Mit uns ist Gott!
9 Jubelt, Völker, und bebt!
und merket auf, all' ihr Fernen der Erde!
Gürtet euch, und bebt!
Gürtet euch, und bebt!
10 Pfleget Rath, und er wird zertrümmert;
thut einen Ausspruch, und er bestehet nicht:
Denn mit uns ist Gott!
11 Denn also sprach Jehova zu mir in der Entzückung,
und warnte mich vor dem Wandeln auf dem Wege dieses Volks:
12 Nennt nicht Verschwörung alles, was dieses Volk Verschwörung nennt,
und seine Furcht fürchtet nicht, erschrecket nicht!
13 Den Jehova Zebaoth, ihn heiliget,
und er sey eure Furcht, und er sey euer Schrecken!
14 Und er wird zum Heiligthume!
Aber auch zum Stein des Anstoßes und zum Fels des Strauchelns
der beiden Häuser Israels,
zum Fallstrick und zur Schlinge für die Bewohner von Jerusalem.
15 Und es straucheln daran viele,
fallen und zerschmettern,
verschlingen sich und fangen sich.
16 Binde zu das Zeugniß,
versiegele die Offenbarung durch meine Jünger!
17 Und ich harre auf Jehova,
der verbirgt sein Antlitz vor dem Hause Jakob's,
und ich hoff' auf ihn.
18 Sieh', ich und die Knaben, die gegeben mir Jehova,
sind zu Zeichen und Vorbildern in Israel,
von Jehova Zebaoth, der auf dem Berge Zion wohnt.

19 Und wenn sie zu euch sagen:
befraget die Gespenster und die Wahrsager,
die da zirpen, die da flüstern:
„soll ein Volk nicht seinen Gott befragen,
„die Todten für die Lebenden?"
20 „Nach Gesetz und nach Verordnung!"
wenn es nicht also spricht,
dem keine Morgenröthe scheinet:
21 so geht's im Land umher,
hart bedrängt und hungrig,
und es geschieht, wenn's hungert, so ergrimmt's
und flucht auf seinen König und auf seinen Gott;
und schaut nach oben,
22 und blickt zur Erde,
und siehe! Angst und Dunkel, bange Finsterniß,
und in die Nacht wird es hinabgestoßen!
23 Doch bleibt nicht Dunkelheit, wo jetzt Bedrängniß herrscht.
Zuerst hat er in Schmach gebracht das Land von Sebulon, das Land von Naphthali;
in der Folge aber ehret er den Weg am Meer, jenseits des Jordans, den Kreis der Heiden.

IX, 1 Das Volk, so wandelt in der Finsterniß, sieht ein großes Licht,
die wohnen im Lande der Todesnacht, ein Licht erglänzet über ihnen.
2 Du machst der Heiden viel,
nicht groß machst du die Freude! —
Sie freuen sich vor deinem Angesicht, wie man sich freuet in der Erndte,
wie sie frohlocken, wenn sie Beute theilen.
3 Denn das Joch, das auf ihm lastet,
den Stab auf seinem Rücken,
die Ruthe dessen, der es treibt,
zerbrichst du wie am Tage Midian's.
4 Denn alle Rüstung des Gerüsteten im Kriegsgetümmel,
und der Mantel, herumgewälzt im Blut,
wird zum Brand,
des Feuers Speise.
5 Denn ein Kind wird uns geboren,
ein Sohn wird uns gegeben,

und die Herrschaft ruht auf seiner Schulter.
Seinen Namen wird man nennen:
Wunder, Rather, starker Gott,
ewiger Vater, Friedensfürst.
6 Der Herrschaft Mehrung und dem Frieden wird kein Ende seyn
auf dem Throne David's und in seinem Reich,
daß er's befestige und stütze
durch Recht und durch Gerechtigkeit,
von nun an bis in Ewigkeit.
Der Eifer Jehova's Zebaoth wird solches thun!

Cap. IX, 7 — X, 4.

Drohung neuer Strafen über das fortwährend übermüthige Ephraim.

IX, 7 Ein Wort sendet der Herr nach Jakob,
und nieder fällt's auf Israel,
8 daß zur Erkenntniß komme sein ganzes Volk,
Ephraim und die Bewohner von Samarien,
über den Hochmuth und stolzen Sinn, zu sagen:
9 Ziegelsteine sind gefallen, aber mit Werkstücken bauen wir wieder;
Maulbeerbäume wurden abgehauen, aber Cedern setzen wir an ihre Stelle.
10 Aber es erhöht Jehova die Dränger Rezin's dagegen,
und seine Feinde rüstet er:
11 Die Aramäer von vorne, und die Philistäer von hinten,
daß sie fressen Israel mit vollem Maul.
Bei alle dem läßt doch sein Zorn nicht ab,
und noch bleibt seine Hand gereckt.
12 Das Volk kehrt nicht zurück zu dem, der es geschlagen,
und nach Jehova Zebaoth fragen sie nicht.
13 Und so haut ab Jehova aus Israel Kopf und Schwanz,
Palmzweig und Binse an einem Tage.
14 (Der Alte und der Angesehene — er der Kopf,
und der Prophet, der Lügenlehrer — er der Schwanz.)
15 Und es sind die Leiter dieses Volks Verführer,
und die sich leiten lassen, sind Verlorene.
16 Darum wird sich seiner jungen Mannschaft nicht mehr freu'n der Herr,
und seiner Waisen und seiner Wittwen sich nicht erbarmen:
denn sie sind allzumal Frevler und Böse,

und jeder Mund spricht Thorheit.
Bei alle dem läßt doch sein Zorn nicht ab,
und noch bleibt seine Hand gereckt;
17 denn die Bosheit brennt wie Feuer,
das Dornen und Disteln verzehrt,
und senget im Dickicht des Waldes,
daß es empor wirbelt in Säulen von Rauch.
18 Beim Grimme Jehova's Zebaoth verfinstert sich das Land,
und das Volk wird wie des Feuers Speise;
keiner des Anderen schonet.
19 Man frißt zur Rechten und bleibt hungrig,
und speiset zur Linken und wird nicht satt;
jeglicher wird seines eigenen Armes Fleisch verspeisen.
20 Manasse gegen Ephraim, und Ephraim gegen Manasse;
sie zusammen gegen Juda.
Bei alle dem läßt doch sein Zorn nicht ab,
und noch bleibt seine Hand gereckt.
X, 1 Wehe denen, welche einsetzen Satzungen des Frevels,
und den Schreibern, welche Unheil schreiben,
2 um zu verdrängen vom Gericht die Armen,
und das Recht zu rauben den Elenden meines Volks,
daß Wittwen ihre Beute werden,
und sie die Waisen plündern.
3 Was wollt ihr thun am Tag' der Heimsuchung,
und bei dem Wetter, wenn's von Ferne kömmt?
zu wem wollt ihr fliehen um Hülfe,
wo wollt ihr lassen eure Pracht?
4 Krümmt sich der nicht unter den Gebundenen,
und fallen die nicht unter den Erschlagenen?
Bei alle dem läßt doch sein Zorn nicht ab,
und noch bleibt seine Hand gereckt.

Cap. X, 5 — XII.

Untergang des übermüthigen Assyriens. Weissagung des Messias und seiner Zeit.

X, 5 Wehe dem Assyrer, der Ruthe meines Zornes!
Dient doch der Stab in seiner Hand nur meinem Grimme! —
6 Gegen ein vermessenes Volk sandt' ich ihn,
und wider den Stamm meines Zornes gab ich ihm Befehl,
zu erbeuten Beute und zu rauben Raub,
und es zu zertreten wie den Koth der Gassen.

7 Er aber meinet nicht also,
und sein Herz denkt nicht also:
denn zu vertilgen steht sein Herz,
und auszurotten Völker nicht gering.
8 Denn er spricht: sind meine Fürsten nicht zusammen Könige?
9 Ging's nicht Calno wie Karkemisch?
oder nicht Hamath wie Arpad?
oder nicht Damaskus wie Samarien?
10 Gleich wie getroffen meine Hand des Götzen Königreiche,
so doch ihre Bilder mehr denn jene zu Jerusalem und Samarien,—
11 sollt' ich nicht, gleichwie ich that Samarien und seinen Götzen,
also thun Jerusalem und seinen Bildern?
12 Und es geschieht, wenn ausgerichtet hat der Herr sein ganzes Werk
am Berge Zion und zu Jerusalem,
will ich heimsuchen die Frucht des Hochmuthes des Königs von Assyrien
und seiner stolzen Augen Pracht.
13 Denn er spricht: durch die Kraft meiner Hand hab' ich's gethan,
und durch meine Weisheit: denn ich bin gar klug.
Ich verrück' der Völker Grenzen,
und ihre Schätze plündre ich,
und laß' herniedersteigen, wie ein Stier, die Thronenden.
14 Es griff, wie nach dem Neste, meine Hand nach dem Schatz der Völker,
und wie man wegrafft Eier, die verlassen sind,
rafft' ich die ganze Erde weg,
und es war nicht einer, der den Flügel regte,
den Mund aufthat und zwitscherte.
15 Mag sich rühmen wohl die Axt gegen den, der damit haut,
oder sich brüsten wohl die Säge gegen den, der sie zieht?
als ob schwänge die Ruthe den, der sie hebt!
als ob höbe der Stab den, der kein Holz!
16 Darum wird senden der Herr, der Herr Zebaoth, unter seine Fetten die Darre,
und unter seiner Herrlichkeit entbrennt ein Brand, wie Brand des Feuers.
17 Und das Licht Israels wird zum Feuer,
und sein Heiliger zur Flamme;
die brennet und verzehret seine Dornen und seine Disteln an Einem Tage.
18 Und seines Waldes Pracht, und seines Fruchtgefildes,
wird er von der Seele bis auf's Fleisch aufreiben,
daß es ist wie wenn hinschmachtet ein Schwacher.

19 Was übrig bleibt von seines Waldes Bäumen, wird sich zählen lassen;
ein Knabe zeichnete sie auf!
20 Und es geschieht an jenem Tage, daß nicht ferner mehr der Ueberbleibsel Israel's und was gerettet wird vom Hause Jakob's
sich stützt auf den, der es geschlagen,
sondern sich stützt auf Jehova, den Heiligen Israels, mit Treue.
21 Der Ueberbleibsel bekehret sich,
der Ueberbleibsel Jakobs zu Gott, dem Starken!
22 Denn wäre auch dein Volk, o Israel, wie Sand am Meer,
Ueberbleibsel nur wird sich darin bekehren.
Scharfe Vertilgung wogt mit Gerechtigkeit einher!
23 Denn Verderben und scharfes Gericht
übet der Herr Jehova Zebaoth inmitten des ganzen Landes.
24 Dennoch spricht also der Herr Jehova Zebaoth:
fürcht' dich nicht, mein Volk, das in Zion wohnet, vor Assyrien,
so dich mit der Ruthe schlug,
und seinen Stecken aufhob gegen dich, nach Art Aegyptens.
25 Denn nur noch um ein Kleines,
so ist der Grimm vorbei,
und es wendet sich mein Zorn zu ihrer Austilgung.
26 Und es schwinget über ihn Jehova Zebaoth die Geißel,
gleichwie er Midian am Felsen Oreb schlug.
Und seinen Stab schwingt er über's Meer,
hebt ihn auf, nach Art Aegyptens!
27 Und es geschieht an jenem Tage, daß seine Last von deiner Schulter weicht,
und sein Joch von deinem Nacken;
das Joch zerspringt ob seines Fetts.
28 Er kommt nach Ajath, zieht durch Migron,
zu Mikmasch läßt er sein Gepäcke mustern.
29 Sie ziehen durch den engen Paß,
zu Geba übernachten sie;
Rama zittert,
Saul's Gibea entflieht.
30 Schrei', Gallims Tochter, laut!
merk' Laisa! auf,
bedrängtes Anathot! —
31 Madmena flieht,
die Bewohner Gebim's flüchten.
32 Nur diesen Rasttag noch in Nob,
und schwingen wird er seine Hand gegen den Berg der Tochter Zion's,
den Hügel von Jerusalem.

33 Siehe! der Herr Jehova Zebaoth entzweigt den Schmuck mit Schreckensgewalt,
die erhabnen Wuchses werden abgehauen,
die Hohen werden niedrig.
34 Geschlagen wird des Waldes Dickicht mit dem Eisen,
und der Libanon — durch einen Mächt'gen wird er fallen!
XI, 1 Da geht ein Reis auf aus dem Stamm' Isai's,
und ein Zweig aus seinen Wurzeln sproßt hervor.
2 Und es ruht auf ihm der Geist Jehova's,
der Geist der Weisheit und der Klugheit,
der Geist des Rathes und der Stärke,
der Geist der Kenntniß und der Furcht Jehova's.
3 Er riecht die Furcht Jehova's!
Nicht nach dem Sehen seiner Augen richtet er,
nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheidet er.
4 Er richtet mit Gerechtigkeit die Armen,
und entscheidet mit Geradheit für die Bedrängten in dem Lande,
Er schlägt das Land mit der Ruthe seines Mundes,
und mit dem Hauche seiner Lippen tödtet er den Frevler.
5 Es ist Gerechtigkeit der Gürtel seiner Hüften,
die Wahrheit ist der Gürtel seiner Lenden.
6 Und der Wolf wohnt bei dem Lamme,
der Pardel wird beim Böckchen liegen;
Kalb und junger Löw' und Mastvieh allzumal —
ein kleiner Knabe führet sie.
7 Kuh und Bärin weiden da,
zusammen liegen ihre Jungen;
der Löwe, wie das Rind, frißt Stroh.
8 Es spielt der Säugling an dem Loch der Otter,
und in des Basilisken Höhle steckt der Entwöhnte seine Hand.
9 Nicht bös und nicht verderblich handeln sie
auf meinem ganzen heil'gen Berg:
denn voll ist das Land von Erkenntniß Jehova's,
wie von Wasser, so den Meeresgrund bedeckt.
10 Und es geschieht an jenem Tage, daß nach der Wurzel Isai's,
welche dasteht ein Panier den Völkern,
die Heiden fragen werden;
und sein Ruheort ist Herrlichkeit.
11 Und es geschieht an jenem Tage,
daß der Herr zum zweiten Male seine Hand ausstrecken wird,
loszukaufen den Ueberbleibsel seines Volks,
der übrig ist geblieben von Aschur, von Aegypten,
von Pathros und von Cusch, von Elam und von Sinear,

Sinear und von Hamath,
und von des Meeres Inseln.
12 Er errichtet ein Panier den Heiden,
und bringt zusammen die Verjagten Israels;
die Zerstreuten Juda's wird er sammeln
von den vier Säumen der Erde.
13 Da weicht die Eifersucht Ephraims,
und die Feinde Juda's werden ausgerottet werden.
Ephraim ist nicht auf Juda eifersüchtig,
und Juda feindet Ephraim nicht an.
14 Sie fliegen auf die Schulter der Philister nach dem Meere;
zusammen plündern sie des Morgenlandes Söhne;
nach Edom und nach Moab greifen ihre Hände,
und die Söhne Ammon's sind gehorsam ihnen.
15 Es dräut Jehova der Zunge des Aegypt'schen Meeres,
und recket seine Hand aus über den Strom in seines Athems Gewalt;
er schlägt ihn in sieben Bäche,
daß man in Schuhen ihn durchwatet.
16 Da wird eine Bahn seyn für den Ueberbleibsel seines Volks,
das von Assyrien her noch übrig,
wie sie Israel gewesen,
als es heraufzog aus Aegyptenland.
XII, 1 Du aber sagst an diesem Tage:
ich preise dich, Jehovà: denn du warst zornig über mich;
es legte sich dein Zorn, und du tröstest mich.
2 Sieh! mein Heil ist Gott;
ich bin sicher, und fürcht' mich nicht.
Denn meine Stärke und mein Psalm ist Jah, Jehova!
Er ward mein Heil!
3 Ihr schöpft mit Freuden Wasser
aus des Heiles Quellen.
4 Und ihr werdet sagen jenes Tages:
Preis't Jehova, predigt seinen Namen,
machet kund unter den Völkern seine Thaten,
lobsinget, denn erhaben ist sein Name!
5 Singet Jehova: denn er hat Herrliches gethan!
Es werde kund dieß auf der ganzen Erde!
6 Jauchz' und frohlocke, Bewohnerin von Zion:
denn groß in deiner Mitte ist der Heil'ge Israels!

F. W. C. **Umbreit.**

Digitized by Google

Uebersichten.

Digitized by Google

Uebersicht

der theologischen Litteratur in der Schweiz vom Ende des Jahres 1830 bis um die Mitte d. J. 1835.

Von
den Professoren der Theologie
Karl Rudolph Hagenbach in Basel
und
Ludwig Hirzel in Zürich.

Seit der letzten in dieser Zeitschrift gegebenen Uebersicht der schweizerischen theologischen Litteratur (Jahrg. 1830.) hat sich mancherlei gestaltet, was auf diese Litteratur von nicht geringem Einflusse seyn mußte. Wenn die Theologie der wissenschaftliche Ausdruck des religiösen und kirchlichen Lebens seyn soll, und dieses wieder mehr oder weniger mit dem Volksleben zusammenhängt, so möchten allerdings bei unsrer Uebersicht auch die kirchlichen und politischen Veränderungen mit in Anschlag kommen, deren Einfluß sich uns besonders auf dem Gebiete der praktischen Theologie und des Kirchenrechts sichtbar machen wird. Da indessen die Wissenschaft bei aller ihrer Beziehung auf das Leben doch auch wieder ihren selbstständigen Wirkungskreis behauptet, in den sie sogar bei bewegten Zeiten sich zu flüchten und zurückzuziehen sich genöthigt sieht, wenn sie nicht von dem allgemeinen Strudel will verschlungen werden, so dürften

auch die rein wissenschaftlichen Fächer der Theologie, wir meinen vor allem die der Exegese und Dogmatik, weniger unmittelbar von diesem Umschwunge berührt worden seyn. Gleichwohl hat die Revolution mittelbar auf das höhere wissenschaftliche Leben in der Schweiz und namentlich auch auf die Behandlung und Lehrweise der Theologie unter uns gewirkt durch die Errichtung neuer Hochschulen im schweizerischen Vaterlande. Während Basel, mit den Wogen kämpfend, welche immer mächtiger gegen den Damm andrangen, den es der Zerstörungslust entgegenzusetzen wagte, Mühe hatte und sich auch die härtesten Opfer mußte gefallen lassen, um die alte ehrwürdige Anstalt seiner Universität aus dem Schiffbruche zu retten, tauchten Zürich und Bern als schweizerische Universitäten aus dem bewegten Meere auf und boten ein willkommenes Eiland manchem, den der Sturm im eigenen Lande nach der Schweiz verschlagen hatte, zugleich aber auch manchem ausgezeichneten und rühmlichen Talente eine würdige Laufbahn. Aber nicht nur die politische Bewegung auf der einen, auch die religiös-kirchliche Reaction auf der andern Seite rief eine neue theologische Schule ins Leben, indem den angestrengtesten Bemühungen der Dissidenten in der französischen Schweiz die Ecole évangélique zu Genf ihr Daseyn verdankt. Man mag nun über die verschiedene politische und religiöse Tendenz dieser Anstalten urtheilen, wie man will, so bleibt es doch immerhin Gewinn für das wissenschaftliche Leben, daß bei diesen Veränderungen ausgezeichnete deutsche Gelehrte, und unter ihnen auch rühmlich bekannte Theologen nach der Schweiz berufen worden sind, die neue Anregung für gelehrtes Streben zu bringen und so mehr oder weniger die künftigen Geistlichen vor der Verflachung, auf die unsere überpraktische Zeit hinarbeitet, zu bewahren wissen werden. Daß dadurch auch die schweizerische Litteratur im theologischen Fache an Umfang und Bedeutsamkeit gewonnen

habe, wird man aus der von uns zu gebenden Uebersicht wohl abnehmen können. Nur müssen wir es zum Voraus mit dem Zweck dieses Berichtes entschuldigen, wenn die Werke jener deutschen Theologen *) hie und da kürzer und flüchtiger berührt werden sollten, als die der geborenen Schweizer. Während nämlich jene bereits theils in dieser, theils in andern Zeitschriften ihre gründlichere Beurtheilung schon gefunden haben oder noch finden werden und überhaupt der deutschen Lesewelt schon mehr bekannt sind, dürfte es dagegen von selbst in dem Wunsche der Leser dieser Uebersicht liegen, mit den Leistungen der eigentlichen Schweizer auf dem Gebiete der Theologie genauer bekannt und auch auf manches kleinere Büchlein aufmerksam gemacht zu werden, das sonst im Schwalle sich verliert; wenngleich wir auch hier keine bibliographische Vollständigkeit beabsichtigen, sondern mehr nur das Werthvollere der Vergessenheit entziehen möchten. Doch bevor wir die Uebersicht der Litteratur selbst geben, dürfte auch hier, wie das letztemal, ein Blick auf die theils umgestalteten, theils neu errichteten theologischen Schulen am Platze seyn.

Wir beginnen, dem Alter folgend, mit Basel. Das hart bedrohte Schicksal dieser Universität, das auch im Auslande manche Theilnahme gefunden hat, ist endlich entschieden. Der über sie von dem eidgenössischen Schiedsgerichte zu Aarau geführte Theilungsprozeß, so wie der ergangene Spruch des Obmanns sind anderwärts besprochen, und eine vollständigere Actensammlung, sowie ein darauf gegründetes gerechtes Urtheil der Mit- und Nachwelt steht noch zu erwarten **). Aber auch diesen Schlä-

*) Schriften, welche diese Gelehrte vor ihrer Anstellung in der Schweiz herausgegeben haben, gehören natürlich nicht hieher.

**) Vergl. einstweilen die „Verhandlungen über die Theilungsfrage in Betreff der Universität Basel." Aarau 1834. 1s Heft, wovon nächstens die Fortsetzung erscheint.

gen erlag die Universität nicht. Sie ist durch den Willen einer Jahre lang bedrängten, aber für Gutes und Edles immer empfänglichen Bürgerschaft wiederhergestellt und auf eine solche Weise eingerichtet worden, wie es nur immer die Umstände erlauben mochten *). Namentlich hat die theologische Facultät durch die neue gesetzliche Bestimmung nicht nur dieselbe Zahl von 3 ordentlichen Professoren behalten, die ihr das frühere Gesetz sicherte, sondern sie hat durch die das Gesetz erweiternde Verfügung **) eine größere Ausdehnung erlangt, so daß sie jetzt 4 ordentliche Mitglieder zählt. Ein bedeutender Verlust stand dieser Facultät zwar bevor durch den von Hamburg aus ergangenen Ruf an de Wette. Aber Dank sey es seinem großmüthigen Entschlusse, daß er, noch ehe das Schicksal der Universität entschieden war, auf gutes Vertrauen hin ihr ferner seine Kräfte zu widmen beschloß. Vielfach von ihm ermuntert und mit freier Eigenthümlichkeit sich ihm anschließend, arbeiten an seiner Seite Hagenbach, Stähelin und Müller, als ordentliche Professoren, Herzog als Privatdocent. Dieser Einrichtung gemäß sieht sich die Fa-

*) Vergl. §. 13. u. 14. des Grofraths-Gesetzes über Einrichtung des Pädagogiums und der Universität vom 9. April 1835. „Die im Jahr 1460 in unserer Stadt gegründete, in den Jahren 1532 und 1818 reorganisirte Universität wird beibehalten, übrigens aber mit Hinsicht auf die Verhältnisse und Bedürfnisse unserer Zeit und unserer Lage nach folgenden Bestimmungen eingerichtet. — Zweck dieser Anstalt ist einerseits Weiterbildung der sich den Wissenschaften widmenden Jünglinge, entweder bis zur Vollendung ihrer Studien oder bis zur Erlangung derjenigen wissenschaftlichen und Altersreife, mit welcher sie fremde Anstalten mit Erfolg benutzen können, andrerseits Verbreitung derjenigen allgemein menschlichen Kenntnisse, welche den Geist des Bürgers ausbilden oder im Berufsleben nützlich seyn können."

**) S. §. 38. des Gesetzes: „Gelehrten, welche sich durch ihre Leistungen an der Anstalt Verdienste erworben haben, kann der kleine Rath auf den Antrag des Erziehungscollegiums als Zeichen der Anerkennung den Titel eines ordentlichen Professors mit Sitz und Stimme in Facultät und Regenz ertheilen.

cultät in den Stand gesetzt, wie bisher einen vollständigen Lehrcurs in den theologischen Wissenschaften zu ertheilen. Sie hofft aber auch, in Verbindung mit wissenschaftlich gebildeten Männern aus der Geistlichkeit auf die praktische Ausbildung junger Prediger zu wirken durch Leitung eines dazu zu errichtenden Seminars *).

Zürich, dessen theologische Lehranstalt früher auf der Basis der karolingischen Einrichtung eines Chorherrnstifts ruhte, hat nach Aufhebung dieses Stiftes **) und nach Errichtung der Hochschule (1832) eine eigentliche theologische Facultät. Dieselbe besteht aus 4 Professoren, 2 ordentlichen und 2 außerordentlichen. Diese beiden außerordentlichen Professuren sind jedoch ebenfalls feste Stellen und diejenigen, die sie bekleiden, stehen nicht extra ordinem, sondern haben gleich den ordentlichen Professoren Sitz und Stimme in der Facultät und sind auch decanatsfähig. Sie sind eine außerordentliche Art ordentlicher Professoren, wie sie nur die Züricher Universität aufzuweisen hat, gleichsam ordentliche Professoren zweiten Ranges. Dem Gesetzgeber gebot die Rücksicht auf die ökonomischen Kräfte des Staates dieses aristokratische Element in seine Schöpfung aufzunehmen. Die Professuren sollen zwar keine Nominal-Professuren seyn, jedoch ist ein jeder der 4 Professoren mit besonderer Rücksicht auf einzelne Fächer angestellt, an deren Vortrag er vorzugsweise gewiesen ist. Die Facultät erfreut sich der ausge-

*) Unabhängig von der Universität ist das 1744 vom damaligen Prof. Frey und seinem Freunde Grynäus gestiftete Frey-Grynäische Institut, das besonders die Bestimmung hat, diejenigen Studierenden, die dazu Neigung haben, in die gelehrteren Fächer der Theologie einzuführen. Es steht demselben ein durch eine Commission gewählter Lector vor, der auch die dem Institute angehörende Bibliothek verwaltet und dafür freie Wohnung genießt. — Auch wird in dem Seminar der Missionszöglinge theologischer Unterricht ertheilt.

**) Die diese Angelegenheit betreffenden Schriften werden im letzten Theile dieser Uebersicht aufgeführt werden.

zeichneten Talente H. E. M. Rettig's und F. Hitzig's, welchen beiden Gelehrten die ordentlichen Stellen übertragen sind. Obgleich seit 1787 als öffentlicher Lehrer an dem ehemaligen Zürcherischen Carolinum angestellt und in wissenschaftlicher Thätigkeit ruhmvoll ergrauet, vermochte der ehrwürdige Dr. Schultheß bei Gründung der Universität nur so viel zu erlangen, daß ihm neben seinem ehemaligen Schüler L. Hirzel eine außerordentliche Professur übertragen wurde. Die Sorge für die praktische Theologie wurde keinem der genannten 4 Professoren, sondern einem der Zürcherischen Stadtprediger übertragen, deren Stellen bei der Staatsumwälzung eingezogen wurden, nähmlich dem vormaligen Diacon am großen Münster S. Heß, der schon am Carolino die Stelle eines Professors der Pastoral-Theologie mit Beifall bekleidet hatte. Nachdem derselbe sein Lehramt wieder abgegeben, ist dieses dem bisherigen Privatdocenten A. Schweizer übertragen und diesem als Lehrer und Kanzelredner gleich talentvollen Mann, in Folge eines von ihm abgelehnten Rufes an die Stelle eines reformirten Predigers zu Wien, vom Erziehungsrathe der Charakter eines außerordentlichen Professors der Theologie verliehen worden.

In Bern war früher die theologische Facultät ein Bestandtheil der sogenannten Akademie. Seit der 1834 gestifteten Hochschule hat dieselbe zwei ordentliche Professoren in den Personen der Herren Lutz und Schneckenburger. Außerordentliche Professoren sind die Herren Gelpke, Hundeshagen, Zyro und Schaffter.

An der neuen Anstalt zu Genf, welche neben der vom Staate aufgestellten, durch freiwillige Beiträge von Particularen der Société évangélique de Génève *) besteht und

*) Vergl. Assemblée générale de la société évangélique de Génève. 1. Anniversaire. Génève 1832. 2. Anniv. 1833. Spätere Hefte haben wir nicht mehr zu Gesicht bekommen.

deren offen ausgesprochene Absicht ist, die symbolische Rechtgläubigkeit, in welcher sie das reine evangelische Christenthum sieht, während Andere darin die vorherrschende Farbe des Methodismus erkennen wollen, aufrecht zu erhalten, lehrte einige Zeit lang Hr. Dr. Hävernick, der aber wieder nach Deutschland zurückgekehrt ist, neben ihm Steiger; außer diesen beiden die Herren Gaussen und Gallard. An Hävernicks Stelle ist einer der vertriebenen Landgeistlichen des Canton Basel, Pfr. Preiswerk, eingetreten. — In der vom Gouvernement erhaltenen Akademie, an welcher die Herren Chénevière, Cellérier (Lehrer in Genf) lehren, ist unsers Wissens nichts Wesentliches verändert worden. Wir können bei diesem Anlasse den Wunsch nicht unterdrücken, es hätte das zeitige Eintreten einer lebendigeren Theologie an dieser alten ehrwürdigen Anstalt das Aufkommen einer Oppositionsschule verhindert. Ob das bevorstehende Reformationsfest am 23. August, welches von beiden Parteien in verschiedenem Geiste gefeiert werden wird, und der bevorstehende Besuch ausgezeichneter Theologen aus Deutschland neue Anregung zu bringen oder gar die Gemüther einander zu nähern im Stande seyn wird, muß die Folge lehren. Soviel wir den Geist der Genfer Theologie kennen, wie er durch einen Theil der vénérable compagnie repräsentirt wird, so scheint uns derselbe dem deutschen Rationalismus blos von der negativen Seite verwandt zu seyn, während ihm die klare, philosophische Durchbildung fehlt; denn wie könnten sonst noch der doch gewiß sehr irrationale Arianismus und der auf halbem Wege stehen bleibende Socinianismus ihre entschiedenen Anhänger finden? Uebrigens scheint man in der französischen Schweiz überhaupt von der Gestaltung der Theologie zur Wissenschaft noch sehr unvollkommene Begriffe zu haben, wie auch der dermalige Bestand der Akademie zu Lausanne beweist, und wie man

selbst aus den Vorschlägen sehen kann, die neulich zur Verbesserung derselben gemacht worden sind *).

Was noch die übrigen theologischen Lehranstalten in der deutschen, namentlich der östlichen Schweiz betrifft, so ist in St. Gallen mit dem Tode des Professors Fels daselbst die theologische Facultät erloschen, und was in Chur und Schaffhausen geschieht, dürfte sich gleichfalls mehr auf Präliminarien beschränken. — Von den katholischen Lehranstalten hat die in Luzern in neuester Zeit das meiste Aufsehen erregt durch die nun wieder beigelegten Streitigkeiten wegen Anstellung des Prof. Fuchs, der übrigens durch seine, einer Retraction ähnlich sehende, Erklärung den apostolischen Stuhl über die ihm angeschuldigten Irrthümer beruhigt hat. Die Anstalten der Jesuiten in Freiburg und Sion, so wie die übrigen theologischen Seminarien in Solothurn und einigen Klöstern, wie Mariastein, liegen unserm Plane zu fern, da wir auch die katholische Litteratur, mit Ausnahme des rein Kirchenhistorischen, nur in so weit aufführen werden, als sie mit der protestantischen entweder in offenen Kampf getreten, oder sich durch ihre Richtung ihr angenähert hat.

Wir gehen nun zu unserer

Litterarischen Uebersicht

selbst über, und beginnen mit den

Zeitschriften,

diejenigen abgerechnet, die einem speciellen oder rein erbau-

*) Vgl. Questions sur les Collèges et l'Académie du Canton de Vaud etc. 1835. Schon die Aufzählung der theologischen Fächer in folgender Ordnung zeigt, auf welchem Standpuncte die franz. Theologie steht: Encyclopédie des sciences théologiques, Apologétique, Patristique, Herméneutique, Exégèse, langues sacrées, langues orientales, Antiquités judaiques, droit mosaïque, dogmatique, histoire des dogmes, morale, homilétique et exercices de prédication, catéchétique et exercices de catéchisation, histoire de la prédication, histoire ecclésiastique, histoire de la théologie.

lichen Zweck dienen, welche an ihrem Orte angeführt werden sollen.

Seit Zimmermann den glücklichen Einfall hatte, ein periodisches Blatt, das kirchliche Dinge berichtet und bespricht, Kirchenzeitung zu nennen, hat sich diese dem Zeitgeiste sich so leicht assimilirende Benennung als üblicher Taufname für die verschiedenartigsten Erscheinungen herausgestellt. Auch unsere Schweiz hat nun eine deutsch-reformirte und zwei katholische Kirchenzeitungen; außerdem kommt noch in Genf eine Gazette évangélique heraus. Letztere ist in dem Sinne der neuen Kirche. Die von Hrn. Schinz, Privatdocenten in Zürich, redigirte „schweizerische Kirchenzeitung," welche seit 1834 erscheint, nimmt gleichfalls immer mehr den Charakter eines Oppositionsblattes nicht nur gegen das Extrem des Rationalismus, sondern fast gegen jede andere Richtung an, die nicht am strengen Buchstaben der nach der Kirchenlehre gedeuteten Bibel festhält. Auch ist der Ton, in welchem die Ansichten und Bestrebungen anders denkender Theologen beurtheilt werden, nicht immer der liebevollste und mildeste. Wir müssen dieß um so mehr bedauern, als uns die Herausgabe eines über den Parteien stehenden, die wahre evangelische Mitte bewahrenden Blattes ein dringendes Bedürfniß zu seyn scheint, wenn wir gleich die Schwierigkeit davon einsehen, namentlich auch in materieller Hinsicht; woher es auch kommen mag, daß diese Zeitung, wie die meisten ihrer Schwestern, genöthigt ist, ihre Spalten zuweilen mit solchen dogmatischen Untersuchungen zu füllen, die für eine wissenschaftliche Zeitschrift leicht zu unwissenschaftlich, für eine praktische zu unfruchtbar seyn möchten. An eigentlichen gelehrten theologischen Zeitschriften ist dermalen ein Mangel, der aber bei dem aus Deutschland zufließenden Reichthum eher verschmerzt werden kann. Anders freilich in der französischen Schweiz, welche, wie schon bemerkt, fast außer aller Berührung mit

der deutschen Theologie steht. Für diese zunächst sollten die Mélanges de Théologie réformée, publiées par Messieurs Haevernick et Steiger. (Genève, Paris et Bâle. 1833. 34.) bestimmt seyn, wovon jedoch unseres Wissens nur zwei Hefte erschienen sind, von deren Inhalt wir an seinem Orte Kunde geben werden. Die Schulthessischen Annalen sind mit dem Jahre 1831 eingegangen, und nichts Neues ist an die Stelle getreten. Auch ein allgemeines recensirendes Litteraturblatt, wie früher eines mit der neuen Zürcher Zeitung ausgegeben wurde, fehlt uns, während wir mit politischen Zeitungen und Unterhaltungsblättern überschwemmt werden. Dagegen nehmen mehrere Schweizer Gelehrte, und vielleicht mehr als früherhin geschah, an der deutschen Journal-Litteratur als Mitarbeiter Theil, wie jeder, der die in Deutschland herauskommenden wissenschaftlichen Zeitschriften verfolgt, sich überzeugen wird. An schweizerische Originalaufsätze in deutschen Journalen werden wir jedoch nur dann gelegentlich erinnern, wenn dieselben einen größeren Umfang und für die Wissenschaft entschiedene Bedeutung haben. Und so beginnen wir denn gleich damit, indem wir vor dem Eintritt in die eigentliche Theologie mit den

religionsphilosophischen, ethischen und anthropologischen Schriften

den Anfang machen, an die Abhandlung des Herrn Lic. (jetzt Prof.) Müller in Basel „über den Sprachgebrauch des Wortes religio" zu erinnern, welche erst als Programm erschien und dann in den Studien und Kritiken (Jahrg. 1835. Hft. 1.) abgedruckt worden ist. Von Herrn J. P. Romang, im Jahr 1833 neuerwähltem Professor der Phil. an der bernischen Akademie (dessen Namen wir jedoch in der Reihe der Professoren, die an der seither gestifteten Universität angestellt sind, nicht mehr erblicken) erschien die beim Antritte seines Amts gehaltene Rede: „über die sittlichen Dinge unter

der Voraussetzung des Determinismus." (Bern, bei Jenni, 36 S. 8.) Der Verf. sucht, ohne als ein Bekenner dieser Ansicht angesehen seyn zu wollen, zu zeigen, wie der Determinismus weder die sittlichen Interessen verletze, noch die Zurechnung aufhebe, wie ungegründet demnach die gewöhnliche Behauptung sey, daß dabei keine Sittenlehre aufgestellt werden könne. — Auch die psychologischen Leistungen Prof. Fischers in Basel „über den Sitz der Seele" (Leipzig, Weidm. 34 S. 8.) und dessen „Naturlehre der Seele (Basel, Schweighäuser, 1835. VI. 641 S. 8.) verdienen hier Erwähnung, da die in diesen Schriften durchgeführte Lehre von der Immanenz in Beziehung sowohl auf das Verhältniß von Seele und Leib, als von Gott und Welt, auch für den Theologen von Interesse seyn dürfte, wie denn überhaupt Psychologie und Anthropologie die Grundlage einer jeden haltbaren Religionsphilosophie und Ethik bilden.

Der Streit über Rationalismus und Supranaturalismus, der unsers Dafürhaltens mehr der Religionsphilosophie als der Dogmatik angehört, besonders wo er sich rein wissenschaftlich an die Bestimmung des Offenbarungsbegriffs hält, ist von einem würdigen Schüler Schleiermachers, Herrn A. Schweizer, von einer neuen Seite zur Sprache gebracht worden: Kritik des Gegensatzes zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Zürich bei Schultheß, 88 S. 8. 1833.) Der Verf. zeigt, wie die beiden Glieder des Gegensatzes sich bei dem jetzigen Standpuncte der Wissenschaft bereits ausgelebt haben und sucht sie von diesem Standpunct aus zu vermitteln. Die Ansicht Hrn. Schweizers über das Wesentliche des Christenthums, wodurch es sich als eine bestimmte Religion von der allgemeinen, die es nirgends (?) giebt, unterscheidet, kennt der Leser der Studien und Kritiken aus dessen Aufsatz über die Dig-

nität des Religionsstifters, und darnach wird er auch die angezeigte Schrift zu beurtheilen haben. Den Erfolg, daß nämlich weder die strengen Rationalisten, noch die buchstäblichen Offenbarungsgläubigen damit zufrieden seyn würden, konnte der Verfasser wohl ziemlich voraussehen, und die seither gemachte Erfahrung wird ihn indessen, wie wir hoffen, nicht abhalten, seinen von wahrhaft religiösem Interesse geleiteten Scharfsinn ferner ähnlichen Untersuchungen zuzuwenden. Wir kommen nun zu der

Encyklopädie und den einleitenden Schriften.

Außer K. R. Hagenbach's Encyklopädie und Methodologie der theol. Wissenschaften. (Lpz. Weidm. 833. XVIII. 405 S. 8.) ist uns keine andere Schrift ähnlicher Art bekannt geworden. Indem wir aber hoffen, in dieser Zeitschrift wohl noch ein Urtheil von einem Dritten zu vernehmen, überhebt sich der Verf. gern des kitzlichen Geschäftes einer Selbstanzeige, die entweder trockene Wiederholung des in der Vorrede Gesagten oder ein noch trockenerer Auszug oder endlich Antikritik gegen bisherige Beurtheilungen seyn müßte. In letzterer Beziehung könnte zwar die Recension von Herrn Dr. Marheinecke in den Berliner Jahrbüchern (April 1834.) zu einigem Widerspruche reizen; allein die dort gemachten Ausstellungen hängen zu tief mit der Verschiedenheit in der Grundansicht über das Wesen der Religion und der Theologie und deren Verhältniß zur Philosophie zusammen, als daß der Verf. hier, ohne die Achtung gegen einen so hochstehenden Gegner zu verletzen, sich mit einigen hingeworfenen Phrasen und Formeln begnügen könnte. Vielmehr sollen sowohl die Rügen des Herrn Recensenten, als auch die sonstige Anerkennung, welches das Buch ungeachtet derselben in seinen Augen gefunden hat, dem Verf. zur Ermunterung dienen, die in Anregung gebrachten streitigen Puncte einer genaueren Durchprüfung zu unterwerfen, um dann

bei einer andern Gelegenheit entweder ihre Haltbarkeit zu verfechten, oder das ihm selbst unhaltbar Scheinende zu berichtigen.

Von dem Lehrbuche der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes, von Dr. W. M. L. de Wette, hat der Erste Theil, die Einleitung in das Alte Test. enthaltend, im Jahre 1833 die vierte verbesserte und vermehrte Auflage, der Zweite Theil, die Einleitung in das Neue Testament enthaltend, im J. 1834 die dritte verbesserte und vermehrte Auflage erhalten. Die allgemeine und schnelle Verbreitung, welche jeder neuen Auflage dieses in Form und Gehalt gleich ausgezeichneten Lehrbuches zu Theil wird, überhebt uns, das Verhältniß dieser neuesten zu der letztvorhergehenden im Einzelnen nachzuweisen. Ohnehin ist es kein anderes als dasjenige jeder frühern Ausgabe zu ihrer Vorgängerin, gegründet in dem steten Bestreben des Herrn Verfassers, durch Andere und wieder selbständig neben Anderen die Wissenschaft zu fördern und ihrem Ziele näher zu bringen. Auch sind bereits in anderen Zeitschriften die wichtigsten Verbesserungen und Vermehrungen dieser neuen Ausgabe ausgehoben worden, wie betreffend die Einleitung in das N. T. dieß unlängst in Rheinwald's Repertorium Bd. 8. geschehen ist. Anstatt also auf die neuen Vorzüge des Buches aufmerksam zu machen, erlaubt sich Ref. eine Bemerkung, von der der verehrte Verf. bei einer künftigen Ausgabe vielleicht Gebrauch zu machen geneigt ist. Sie betrifft zunächst die alte lateinische Bibelübersetzung. Nachdem Thl. 1. §. 48. der Name Itala gerechtfertigt worden (gegen dessen Richtigkeit bei dem Ref. doch fortwährend ein gedoppeltes Bedenken obwaltet, das eine, daß gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch die poetische Form Italus statt Italicus zur Bezeichnung dieser Uebersetzung sollte gebraucht wor-

den seyn, das andere, daß, da doch kaum anzunehmen ist, es sey von den vielen vorhandenen lateinischen Versionen eine einzige in Italien gefertigt worden, der Name Itala als unterscheidende Bezeichnung Einer derselben völlig nichtssagend wäre); nachdem also §. 48. dieser Name gerechtfertigt worden, erscheint die Uebersetzung §. 69. unter dem Namen der alten Vulgata. Wie sie zu diesem zweiten Namen gekommen, läßt sich nur aus Anm. a. §. 48. vermuthen, wo zu der Benennung interpretatio usitata, die sich bei Augustin findet, verglichen wird das bei Hieronymus in Eccles. 1, 15. vorkommende vulgata editio. Allein weder Augustin verstand unter der usitata, noch Hieronymus unter der vulgata die lateinische, sondern beide die Uebersetzung der LXX. (daher jene erstere Stelle auch niemals als Beleg für die Conjectur usitata statt itala hätte angeführt werden sollen). Man lese die von van Eß gesammelten Stellen aus Hieronymus, wo er von seiner Verbesserung der alten lateinischen Uebersetzung oder von seiner neuen Uebersetzung im Gegensatze zu der alten spricht; nirgends wird man diese letztere unter dem Namen vulgata editio, sondern immer unter den allgemeineren Benennungen: latinus codex, latinus interpres, latina interpretatio und dergl., und stets ausdrücklich als lateinische Uebersetzung angeführt finden. Und ebenso ist auch die Benennung vetus et vulgata editio, unter welcher das Trident. Concil des Hieronymus neue lat. Bibelübersetzung zum authentischen Kirchentext erhob, wenn dieser Name mehr als das Alter und die Verbreitung derselben bezeichnen, wenn er eine geschichtliche Bedeutung haben, ein unterscheidendes Beiwort seyn soll, nicht zu rechtfertigen, sondern alsdann aus Mißverstand der Stellen der Väter entstanden oder willkürlich festgesetzt worden. Wir verweisen nochmals auf die von den protestantischen Theologen zu wenig beachtete pragmatisch-kritische Geschichte der Vulgata von Leander van Eß, bes. §. 2. — Eine

sehr zweckmäßige und Vielen erwünschte Bereicherung dieser neuen Auflage des 1. Bandes ist die den Stellen aus dem Talmud und den Rabbinen beigegebene lateinische Uebersetzung. — Das zweite Heft der oben erwähnten **Mélanges de théologie Réformée publiés par Haevernick et Steiger, Genève 1834.** enthält S. 147. bis 242. eine **Histoire du canon de l'ancien testament par H. A. Ch. Haevernick**, in welcher den älteren Annahmen einer vorexilischen Tempelbibliothek, der Abfassung des A. T. Kanons durch Esra und die große Synagoge und der dabei obwaltenden Absicht, eine Sammlung der für inspirirt gehaltenen Schriften zu veranstalten, eine neue Vertheidigung zu Theil geworden ist, der jedoch der Charakter deutscher Gründlichkeit abgeht. Auch die im zweiten Hefte dieses Jahrgangs der theologischen Studien und Kritiken enthaltenen Beiträge zu den krit. Untersuchungen über den Pentateuch, das Buch Josua und der Richter, von Hrn. Prof. Stähelin in Basel, dürfen wir nicht unerwähnt vorübergehen lassen. — Hieran schließt sich die kleine, aber gehaltvolle Monographie des Herrn Professors Schneckenburger zu Bern: Ueber das Evangelium der Aegyptier, Bern 1834. 39 S. 8., deren Resultat, durch Vergleichung mit anderen Fragmenten aus der ebionitischen Richtung, mit Clemens Rom. II. u. s. f. gewonnen, dahin geht, daß das Ev. der Aegyptier kein selbständiges gewesen, sondern in genauem Verwandtschaftsverhältnisse mit dem der Ebioniten gestanden habe. — Endlich gehören hieher: **Symbolae ad internam criticen librorum canonicorum ac vetustissimorum quae supersunt monumentorum Christiani nominis paratae ab Io. Sculthessio. Turic. 1833.** 2 Bde. Bd. 1. XVI. u. 180 S. Bd. 2. LXXI. u. 105 S., über welche wir um der besonderen Wichtigkeit ihres Inhaltes willen etwas ausführlicher glauben

ſprechen zu müſſen. Das Räſonnement des Verfaſſers im erſten Bande dieſes auf 4 Bände berechneten Werkes iſt folgendes:

Was uns die chriſtlichen Schriftſteller bis ins vierte Jahrhundert von dem Zuſtande und den Schickſalen der Kirche im apoſtoliſchen und dem folgenden Zeitalter, von der Authentie und innern Beſchaffenheit der neuteſtamentlichen Schriften überliefern, iſt größtentheils auf die Angaben des Hegeſippus, Papias und Ihresgleichen als ſeine letzte Quelle zurückzuführen. Nun aber verdient dieſe Quelle keinen Glauben, denn dieſe Männer waren homines fabulosi, vani, sectae cuidam addicti (die Verf. mit dem Namen Presbyterianer bezeichnet) atque etiam factiosi viri, pravis opinionibus corrupti, rerum imperiti, mali ingenii pusillique vel nullius iudicii (ſ. Vorr. S. II.). Alſo ——. Den Schluß wird ſich Jeder leicht ſelbſt ziehen können. Wir bemerken nur, daß der Herr Verf., a potiori ſchließend, denſelben auch auf diejenigen Nachrichten ausdehnt, für welche die Väter weder den Hegeſipp und Papias noch andere Gewährsmänner anführen. Die Wahrheit des Mittelſatzes wird in dieſem Bande in Beziehung auf Hegeſippus durch Anwendung der innern Kritik dargethan. Sie iſt nicht neu, denn die meiſten Vorgänger des Herrn Verf., die ſich mit Hegeſippus beſchäftigten, urtheilten nur ungünſtig über den hiſtoriſchen Werth ſeiner Ueberlieferungen; aber in ſolcher Schärfe, wie hier, iſt dieſes Urtheil noch nie ausgeſprochen und begründet, noch viel weniger ihm jemals eine ſo ernſte und ausgedehnte, das ganze chriſtliche Alterthum erſchütternde Folge gegeben worden. Das Beruhigende dabei iſt nur, daß ein Schluß a potiori doch niemals eine G e w i ß h e i t hervorzubringen vermag, denn wer wird mit Einzelnem, was als irrig erkannt worden iſt, das Gegebene überhaupt verwerfen? Auch iſt die Wahrheit des Vorderſatzes, daß alles unſer Wiſſen aus der älteſten chriſtlichen Zeit ſeinen

letzten Grund, so zu sagen, ausschließlich in der angeführten trüglichen Quelle habe, noch lange nicht so erwiesen, als sie Herr Dr. Sch. vorauszusetzen scheint. Es werden übrigens in diesem Bande nach einer kurzen Einleitung über Zeitalter, Vaterland und Reisen, Lehre, Werk und Tod des Hegesippus, die sämmtlichen von Eusebius aufbewahrten Fragmente seiner Schrift im Originaltexte mitgetheilt, jedem einzelnen derselben ist eine lateinische Uebersetzung beigegeben und diese durch reichhaltige exegetische und kritische Anmerkungen erläutert. In derselben Weise sollen in einem verheißenen dritten Bande die Fragmente des Papias behandelt werden. — Den Uebergang zum zweiten Bande bildet die S. III. der Vorrede zum ersten enthaltene Bemerkung: Eiusdem nimirum sectae et factionis cum Papia et Hegesippo fuerunt, si verum quaerimus, iisdemque consiliis ac studiis ducti Ignatius, Polycarpus, Iustinus, Irenaeus, Tertullianus, quos, ubicunque e re sua fuerit, tot ac tantas fraudes (nämlich an dem Texte der neutestamentlichen Schriften) commisisse manifestum est, ut infidelius nihil cogitari possit. Dem gemäß handelt dieser Band von den Verfälschungen, welche die h. Schrift in den ersten Zeiten des Kanons von den orthodoxen Vätern, namentlich von den genannten fünf, zu Gunsten ihrer dogmatischen Ansichten erlitten habe. Diese Verfälschungen reichen über alle alten Codd. und äußere Zeugnisse hinaus und sind daher allein vermöge der innern Kritik zu erkennen. Ueber Begriff, Nothwendigkeit und Nützlichkeit der letzteren verbreitet sich das ausführliche (LXXII S. lange) Dedicationsschreiben an Dr. David Schulz. Sie wird von dem Verf. auch philosophische oder theologische Kritik genannt und als solche dargestellt, welche, um äußere Autorität unbekümmert, das an sich, nach innern Gründen, nach dem Geiste der ganzen Schrift, der Schriftsteller und nach dem Zusammenhange Haltbare vertheidigt, das Unhaltbare verwirft. Man sieht, es ist das in neue-

ster Zeit sogenannte panharmonische Interpretations-Prinzip, auf dessen Fundamente sie ruht. Ihr Geschäft und ihre Nothwendigkeit zeigt der Verf. schon in dieser Zuschrift an vielen einzelnen Beispielen; von diesen verschieden ist die Sammlung: **Luculenta testimonia adulterationis librorum sacrorum iam eo quo canon extitit aevo ac deinceps patribus orthodoxis et catholicis crimini dandae**, mit der sich der eigentliche Text dieses Bandes eröffnet. Es werden 18 solcher **testimonia** angeführt, meistens solche Stellen des N. T., in welche von den Vätern, besonders den erwähnten Presbyterianern, das Dogma von der Gottheit Christi hineingetragen worden seyn soll. Aehnliche Verfälschungen sucht der Verf. im zweiten Abschnitte in mehrern alten hymnologischen und liturgischen Stücken nachzuweisen, namentlich wird der sogenannte **Hymnus angelicus** einer ausführlichen Kritik unterworfen und darüber geklagt, daß derselbe, seiner verdorbenen Gestalt ungeachtet, in der er uns überliefert worden, noch immer eine so wichtige Stelle in der Zürcherischen Liturgie einnehme. Es folgen noch einzelne kleinere kritische Aufsätze ähnlicher Tendenz; den Schluß bilden **Hymni Clementis Alexandrini critica recensione et iusto commentario nunc primum editi.** Wir ehren die tiefe Gelehrsamkeit und den Scharfsinn des Herrn Verf., die sich auch in diesem Werke beurkunden, wir huldigen mit ihm dem Grundsatze der unbeschränktesten Freiheit wissenschaftlicher Untersuchung auch da, wo es sich um die Grundlagen des religiösen Glaubens handelt, denn die rechte Wahrheitsliebe kann von der Wissenschaft keine Gefahr fürchten. Die Gefahr tritt nur dann ein, wenn die wissenschaftliche Forschung, um ein geahndetes oder gewünschtes Resultat zu gewinnen, eine einseitige Richtung verfolgt und von dem so gewonnenen Standpuncte aus sich eine Allgemeinheit und Sicherheit des Urtheils gestattet, als wäre die Untersuchung von allen Seiten geführt worden. Daß dieß in

dem vorliegenden Buche geschehen sey, kann bei aller Anerkennung seines übrigen Werthes nicht in Abrede gestellt werden. Denn noch nie ist der innern Kritik eine so unumschränkte, allen äußern Zeugen ein beschämendes Stillschweigen gebietende Herrschaft eingeräumt worden, wie hier; so daß, wie in einer andern Beurtheilung sehr richtig bemerkt wurde, wenn in diesem Geiste fortgefahren würde, die kanonischen Bücher des N. T. bald des wesentlichen Inhaltes beraubt, bis auf gleichgültige Untersuchungen und auf die Hälfte des Umfanges reducirt werden dürften. Aber je einseitiger diese Kritik geübt wird, desto klarer auch spricht sie sich selbst das Urtheil, desto mehr gefährdet sie durch die Resultate, zu denen sie führt, ihr eigenes Ansehn. Kaum konnte Hr. D. Sch., in ganz entgegengesetzter Absicht, hierzu mehr mitwirken, als durch die (Vol. II. S. IX.) aufgestellte Behauptung, daß die Stelle 1 Cor. 7, 25—40. ein späteres Einschiebsel sey, in welchem „cuculus quidam Paulo sua supposuit ova;" oder durch die Annahme (Vol. I. S. IX.), daß die Presbyterianer nicht nur die Stelle Röm. 5, 11—18. eingeschoben, sondern, um diesen Betrug zu verdecken, einen zweiten begangen, nämlich den griech. Text des Ps. 14. jenem Einschiebsel gemäß geändert haben. —

Von kritischen Ausgaben des Alten oder Neuen Testaments sind uns keine bekannt geworden, dagegen finden wir eine rühmliche Thätigkeit entwickelt in der

Exegese.

Wir erlauben uns jedoch, diesem Abschnitte unserer Uebersicht eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken. Auffallend ist das Mißverhältniß, welches sich in der Geschichte der Bibelerklärung der neuesten Zeit zwischen den Bearbeitungen der Schriften des Alten und derjenigen des Neuen Testamentes zum Nachtheile der erstern herausstellt. Ueberblickt man zumal den Zeitraum der letzten fünf Jahre,

und den reichen, sich fortwährend mehrenden Zuwachs, welchen die Commentare fast über jede einzelne Schrift des Neuen Testaments erhalten haben, gegenüber dem Wenigen, was für die Erklärung des Alten Testaments geschehen ist: so möchte man sich wohl versucht fühlen, diese geringe Theilnahme an der Erforschung des letztern als die Wirkung eines durch seine Kühnheit mehr als durch seine Wahrheit überraschenden Wortes zu betrachten, welches einst in dieser Zeitschrift aus einem gewichtigen, nunmehr verstummten Munde gesprochen wurde. Es will uns nämlich vorkommen, als hätten die Einen ihre Studien dem A. T. abgewendet, aus Furcht, jener „Anhänglichkeit an das unvollkommene Wesen und die dürftigen Elemente des Alten Bundes" beschuldigt zu werden, von welcher einst Schleiermacher sagte, daß wir uns ihrer billig entschlagen sollen, wir, die wir im Besitze des Vollkommenen seyen; Andere hinwieder, damit sie ihrerseits nicht etwa hülfen die Spannung vergrößern zwischen der Frömmigkeit und der Wissenschaft, die der besorgte Meister aus einer eifrigern Bearbeitung der alttest. Schriften glaubte hervorgehen zu sehen; und endlich mag auch den Einen und Andern die so offen ausgesprochene Ueberzeugung des großen Mannes, daß das lebendige Christenthum in seinem Fortgange gar keines Stützpunctes aus dem Judenthum bedürfe, abgeschreckt haben, die diesen Stützpunct bildenden Schriften zum Gegenstande seiner Erforschung zu machen und einen Beitrag zu ihrem vollkommenern Verständnisse zu liefern. Wir möchten aber die Abgeschreckten alle daran erinnern, daß, da das Judenthum doch unbestreitbar die historische Grundlage des Christenthums bildet, der E x e g e t des N. T. fortwährend des Stützpunctes bedürfe, den ihm die Schriften des Alten bieten. Der Geist des Christenthums hat das Judenthum gleichsam als seine irdische Hülle um sich gelegt, so daß wir, ohne diese zu kennen, auch jenen nicht erfassen können. Daher

muß, wer die reichen Gruben des Neuen Bundes bearbeiten will, vorerst diejenigen des Alten befahren, die ihm für seine Arbeit die wichtigsten sprachlichen wie sachlichen Materialien liefern werden und noch lange nicht ausgeschöpft sind. Wenn die alten Dogmatiker in dem Neuen Test. die Erklärung des Alten zu sehen glaubten, so ist es dagegen Aufgabe der Exegeten unserer Zeit, das Licht zum Verständnisse des Neuen aus den Schriften des Alten herüber zu holen. Daher ist sehr zu wünschen, daß der erkaltete Eifer für Bearbeitung dieser letztern neue Belebung empfangen und nicht bloß der Zweck, um dessen willen allerdings die christliche Theologie allein vorhanden ist, nämlich das Verständniß des Neuen Testamentes, ins Auge gefaßt werden, sondern auch für die absolut nothwendigen Mittel, die zu demselben führen, größere Thätigkeit wiederkehren möchte.

Um so erfreulicher muß es uns nun seyn, in dieser Uebersicht einige neue Beiträge zur Auslegung des A. T. erwähnen und aus jeder der drei Abtheilungen desselben eine Schrift aufführen zu können, die einen neuen Commentator gefunden hat. Unter den lange vernachlässigten historischen Schriften ist es das Buch der Richter, unter den poetischen sind es die Psalmen und unter den Propheten Jesaias, denen dieses Loos zu Theil geworden ist.

Das Buch der Richter, grammatisch und historisch erklärt von Gottlieb Ludwig Studer, Prof. am höhern Gymnasium zu Bern. Bern, Chur und Leipzig b. Dalp. 1835. XXIII u. 488 S. 8. Das Bestreben des Vfs. ging dahin, „Alles, was sowohl zum sprachlichen als zum realen Verständnisse des Buches der Richter dienen könnte, in möglichster Vollständigkeit zusammen zu stellen und zwar so, daß er auch solche Bemerkungen aufnahm, die nur dem Anfänger von Nutzen seyn können." S. VII f. Wir müssen ihm das Zeugniß geben, daß er dieses Bestreben durch das ganze Buch

gleichmäßig festgehalten habe, und sein Fleiß verdient um so größere Anerkennung, je geringer an Gehalt und Zahl die Vorarbeiten waren, die ihm bei der nicht immer leichten Arbeit zu Gebote standen. Er umgeht keine Klippen, er führt auch nicht die Leser in den Strudel vieler möglichen Erklärungen hinein, um sie dann rathlos sich selbst zu überlassen, er wagt sich mit Muth und Geschick an die Räthsel, die ihm Debora und Simson zu lösen geben und selbst an Delila's verwickeltem Kunststück wird weder sein Wissen noch seine Geduld zu Schanden. Lobenswerth wie die Gründlichkeit der Forschung sind auch die von dem Verf. befolgten hermeneutischen Grundsätze, über die er sich in der Vorrede weitläuftig und unumwunden ausspricht. „In Beziehung auf historische Kritik, sagt er S. XIII., nahm ich mir die Grundsätze zur Richtschnur, welche de Wette (in s. Kritik der israel. Geschichte) eben so wahr als einleuchtend entwickelt hat. Wo ich daher eine phantastische Ausschmückung oder willkürliche Umbildung der Volkssage zu religiös-didaktischen Zwecken zu erkennen glaubte, da nahm ich keinen Anstand, dergleichen Erzählungen mit dem — Namen Mythos zu bezeichnen, und ließ mir weder beikommen, solche unhistorische Traditionen — dem gesunden Menschenverstande zum Trotz als objective, beglaubigte Geschichte darzustellen, — noch dieselben so lange zu deuteln und zu drehen, bis das anstößige Wunder zu einem ganz vernünftigen und alltäglichen Factum geworden wäre. Dagegen bestrebte ich mich überall, wo dergleichen mythischen Erzählungen eine religiöse Idee einzuwohnen schien, dieselbe auszumitteln und hervor zu heben." Demselben Rationalismus huldigt der Vf. auch in den meisten grammatischen Erklärungen, obgleich er S. 183. sagt: „der rationelle Grammatiker sündigt lieber wider die gesunde Exegese, als daß er einen Sprachgebrauch zugäbe, zu dessen Deduction ihm die zureichenden Gründe mangeln." Die Fragen über Zeitalter, Zusam-

mensetzung, Plan und Ursprünglichkeit des B. d. R. hat Hr. St. statt in einer Einleitung zu behandeln, wo die Antworten darauf wie petitiones principii erscheinen, sehr zweckmäßig in einen Anhang gewiesen, der die Ergebnisse der angestellten exegetischen und kritischen Untersuchungen enthält. In diesem Anhange sind mehrere neue und eigenthümliche Vermuthungen aufgestellt und begründet, welche Berücksichtigung verdienen. Hr. St. unterscheidet Zweck und Plan des Buches in seiner ursprünglichen und seiner gegenwärtigen Gestalt. Ursprünglich war das Buch eine rein historische, patriotische Schrift, in welcher nach der Zahl und Ordnung der Stämme den Verdiensten von zwölf im Kampfe mit den Nationalfeinden berühmt gewordenen Helden und Befreiern des Vaterlandes ein Ehrendenkmal gesetzt wurde. Diese Schrift wurde aber von einer spätern Hand überarbeitet, deren Bestreben dahin ging, die Geschichte als Mittel der religiösen Belehrung zu benutzen; aus Mißverstand wurde hierbei die ursprüngliche ethnographische Reihenfolge der Helden zu einer chronologischen gemacht und in Folge dieser Verwechselung dann die runde Summe von 400 Jahren, die man für die Dauer der Richterperiode angenommen zu haben scheint (1 Kön. 6, 1.), willkürlich auf die einzelnen Richter vertheilt. Dieses die uns überlieferte Gestalt des Buches, von der Ref. nur nicht einsieht, warum sie nicht schon von den Ordnern des Kanons solle vorgefunden und das Buch in derselben den historischen BB. d. A. T. einverleibt worden seyn (S. 424.). Die Abfassungszeit der Urschrift ist nicht mehr bestimmbar; in seiner gegenwärtigen Gestalt ist das Buch nicht über die Zeit des Josia hinauf zu setzen; die Stelle 2, 15. setzt das Vorhandenseyn des Pentateuchs (?) voraus. Die Einleitung C. 1. und der Anhang C. 17—21. rühren, wegen der fast wörtlichen Uebereinstimmung von 1, 1. mit 20, 18., von Einem Vf. her, dem Sammler des Ganzen,

welchen Hr. St. mit dem Concipienten des B. Josua für identisch hält und in die Zeit des Babylonischen Exiles setzt. — Ein zweiter Anhang S. 458. bis Schluß schildert den politischen Zustand des israelit. Volkes in der Periode der Richter, bei welcher Schilderung der Vf. die Grundzüge Leo's befolgte und den von diesem Historiker gezeichneten Umrissen gleichsam einen Leib gegeben zu haben versichert. Der Zweck dieser mehr referirenden, als beurtheilenden Uebersicht gestattet uns nur einige wenige Bemerkungen zu einzelnen Stellen. Zu C. 6, 22. müssen wir bemerken, daß die über כִּי־עַל־כֵּן aufgestellte Vermuthung zur Erklärung der Hauptschwierigkeit nichts beitragen kann; denn daß nicht die Fassung des כִּי das Wesentliche ist, worauf es hier ankommt, sieht man aus denjenigen Stellen, wo כִּי fehlt und עַל־כֵּן allein in dem Sinne von כִּי עַל־כֵּן steht. — C. 16, 18. verwirft der Vf. die Lesart וְעָלוּ als syntaktisch unmöglich; aber die syntaktische Möglichkeit ist durch C. 19, 8. bewiesen: וַיַּשְׁכֵּם — וַיֹּאמֶר — וְהִתְמַהְמְהוּ — וַיֹּאכְלוּ. — Wenn zu C. 13, 17. behauptet wird, daß שֵׁם nicht wohl mit einem persönlichen Subjecte vertauscht werden könne und darum der Gebrauch des מִי statt מַה an dieser Stelle eine andere Erklärung nöthig mache als an den übrigen, so erinnern wir an die vielen Stellen, besonders in den Psalmen, wo שֵׁם zur Umschreibung der Person Jehovahs gesetzt ist. — Eine Bestätigung des zu C. 16, 7. aufgestellten Unterschiedes zwischen יְתָרִים und עֲבֹתִים liegt auch in dem V. 11. vorkommenden, den Begriff des Bindens verstärkenden, Inf. absol. אָסוֹר, der V. 7., wo vom Binden mit יְתָרִים die Rede ist, fehlt. — Wenn grammatische Bemerkungen aufgenommen wurden, wie diejenige zu C. 5, 28., daß אֶחֱרוּ statt אִחֲרוּ gesetzt sey, was übrigens nicht richtig, da es statt אֶחֱרוּ steht, so wäre wohl auch eine über das C. 13, 6. vorkommende שְׁאִלְתִּיהוּ und über וַיִּקַץ C. 16, 20. am Platze gewesen, um so mehr da die jüngst erschienene elfte Auflage der G.

Gr. §. 61. A. 4. das Chirek der ersten Form fortwährend, aber gewiß mit Unrecht, von einer Grundform E (שְׁאֵל) herleitet, und §. 69, 1. selbst die Möglichkeit der zweiten Form ausschließt. — Das schwierige יְרַד C. 5, 13., das uns aber in seiner Schwierigkeit das Gepräge seiner Ursprünglichkeit an sich zu tragen scheint, sahen wir ungern so leichten Tausches an יִרַד hingegeben. — Einen Tadel müssen wir zum Schlusse dieser Anzeige noch aussprechen, welcher das ganze Buch trifft und die schöne Arbeit wahrhaft verunstaltet. Es ist die schon mit der Vorrede beginnende, behagliche, aber für den Leser höchst ermüdende Breite der Darstellung und die Kostbarkeit des Ausdruckes. Jene hat nicht nur den Umfang des Ganzen ohne Noth bedeutend vergrößert und den Preis vertheuert, sondern auch zu höchst schleppenden und verwickelten Perioden, wie z. B. S. 426. unten, Veranlassung gegeben, diese findet sich meistens da, wo man sie am wenigsten sucht und macht daher desto unangenehmeren Eindruck. Welches Wortgepränge z. B. S. 351. 426. 427 u. a.!

Die Psalmen. Der Grundtext übersetzt und kritisch hergestellt von Ferdinand Hitzig, der Philos. u. Theol. D. und der letztern öff. ord. Professor zu Zürich. Heidelberg bei C. F. Winter. 1835. 8. XII u. 218 S.

Mit dem etwas hart klingenden Urtheile, welches die Vorrede eröffnet, daß von den vorhandenen Psalmen-Uebersetzungen keine den wissenschaftlichen Ansprüchen der Gegenwart mehr Genüge leiste, fühlt man sich sofort wieder ausgesöhnt durch das Geständniß des Vf., daß er sehr oft gefunden habe, nicht besser übersetzen zu können, als z. B. Knapp gethan und besonders de Wette, und daß er in solchen Fällen die Uebersetzung des Vorgängers unverändert aufgenommen, „indem er sie eben so sehr als einen nicht zu verschleudernden Gewinn der Wissenschaft betrachtete, wie irgend eine einem frühern gelungene Ver-

besserung des Textes, und weil dem Guten, wo es von einem Andern herrührt, auszuweichen, an seine Stelle etwas minder Richtiges zu setzen, sich nur gar auf keine Weise entschuldigen lasse." Wir freuen uns, Hrn. H. von dieser falschen Scham, welche dem Fortschritte der Wissenschaft schon so oft hindernd entgegengetreten ist, frei zu wissen und können versichern, daß diese Anerkennung und Aneignung fremden Verdienstes das ihm eigenthümliche weder verdunkelt noch schmälert. Dieses ist nun in dem vorliegenden Buche ein gedoppeltes, ein exegetisches und ein kritisches, und das exegetische selbst hat wieder eine gedoppelte Seite, in so fern es von dem kritischen entweder unabhängig besteht oder aber durch dasselbe bedingt ist. Unabhängig von der Texteskritik zeigt sich das exegetische Verdienst des Vfs. da, wo er durch eine von der bisherigen abweichende Auslegung des gegebenen Textes den wahren Sinn wieder herzustellen bemüht ist; solcher Stellen sind eine nicht geringe Zahl. Wir machen aufmerksam auf Ps. 8, 2. „dessen Majestät wiederkehrt über dem Himmel." תְּנָה = תְּנָא das in die Poesie herüber genommene aramäische Wort entsprechend dem hebr. שְׁנָה, sich wiederholen, wiederkehren. Der Parallelismus empfiehlt diese Erklärung, die unstreitig weniger Schwierigkeiten hat als alle bisherigen, und eine analoge Form ist das berühmte יְרַד Richt. 5, 13. — Ps. 9, 21. „Setze, Jehovah, Schranke ihnen!" מוֹרָה ist die alte Nebenform von תּוֹרָה, vergl. מוֹצָא neben תּוֹצָא; die Bedeutung braucht nicht identisch, sondern nur ähnlich zu seyn gemäß der ähnlichen Form, vgl. מְשׁוּבָה und תְּשׁוּבָה; also מוֹרָה s. v. a. das mit תּוֹרָה synonyme חֹק. — Ps. 88, 6. „Unter den Todten hab' ich mein Bette." חָפְשִׁי von חֹפֶשׁ Lager, nicht das bekannte Adjectiv, welches eine dem Zusammenhange angemessene Bedeutung nur dann haben kann, wenn eine solche fingirt wird. Man

vergleiche ferner Ps. 11, 6. 19, 5. 27, 13. 35, 15. 73, 18. u. a. m. — Nicht selten aber hat Hr. H. die Wiederherstellung des wahren Sinnes an die Wiederherstellung des Textes geknüpft, und diese letztere entweder durch Aufnahme vorhandener Varianten oder durch eigene kritische Conjectur bewerkstelligt; letzteres findet z. B. Statt Ps. 37, 36.: wo durch die vorgeschlagene Lesart עָרִיצִים לְעוֹלָם נִשְׁמָדוּ die Ajinstrophe ergänzt wird, mit Hinweisung auf das V. 35. neben רָשָׁע vorkommende עָרִיץ. — Ps. 55, 16., wo anstatt des schwierigen ישימות, יַשִּׁים מָוֶת vorgeschlagen und übersetzt wird: „Es erstarre über ihnen der Tod," nämlich vor Schrecken; vgl. d. Anm. z. d.St. — Ps. 56, 5.: wo statt בֵּאלֹהִים דְּבָרוֹ, nach Analogie von V. 11., בֵּאלֹהִים דָּבָר conjicirt und das erste Glied übersetzt wird: „Gottes berühm' ich mich in der Sache." — Im Uebrigen besteht der kritische Werth des Buches in der steten Berücksichtigung und Beurtheilung der Abweichungen des Kri, der wichtigen Varianten der MSS. und der Lesarten der alten Versionen. Wie man auch an einzelnen Stellen, sey es nun über die neue Texterklärung (vgl. z. B. Ps. 19, 5. „Ueber die ganze Erde geht aus ihre Schnur"), oder über die kritischen Ansichten des Vfs., oder endlich über die poetische Haltung des deutschen Ausdrucks der Uebersetzung urtheilen mag (vgl. z. B. Ps. 15, 4. Schwört dies und das zu thun): den Scharfsinn des Vfs., seine reiche Belesenheit in den Schriften des A. T. und seine große Kunst den Text derselben aus sich selbst zu erklären und zu berichtigen, wird Niemand verkennen und darum auch Niemand Bedenken tragen, diese neue Ausgabe den wichtigsten Beiträgen beizuzählen, die in neuerer Zeit zur Vervollkommnung einer wissenschaftlichen Auslegung der Psalmen geliefert worden sind. — Die historisch-kritischen Untersuchungen des Hrn. Vfs. sollen demnächst in einer besondern Schrift nachfolgen. —

Der Prophet Jesaia, übersetzt und ausgelegt von Dr. Ferdinand Hitzig u. s. w. Heidelberg b. Winter. 1833. XLII und 650 S. 8. Bei der Anzeige dieses Commentars dürfen wir uns um so kürzer fassen, als demselben in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1834. 3s. u. 4s. Heft) bereits zwei besondere kritische Artikel gewidmet worden sind. Insofern zwar dieselben ausschließlich streitige Erklärungen einzelner Stellen des ersten Buches (C. 1 — 12.) behandeln, dürften sie noch wenig geeignet seyn, demjenigen, der mit dem Buche nicht bekannt ist, ein anschauliches Bild von den Leistungen des Hrn. Vfs. und den hervorstechenden Eigenthümlichkeiten seines Commentars zu geben. Diese findet Ref. in der durch Gründlichkeit und Scharfsinn gleich ausgezeichneten historischen Kritik, die sich durch das ganze Werk hindurchzieht und nach seinem Dafürhalten die eigentliche Glanzseite desselben bildet. Es kann Niemandem entgehen, daß Hr. Dr. H. auf die Feststellung der historischen Beziehungen einzelner Capitel und größerer Abschnitte mehr Sorgfalt verwendet hat, als seine Vorgänger, und daß der Fortschritt, welchen die Wissenschaft in seinem Commentare gemacht hat, an dieser Seite desselben am sichtbarsten hervortritt. Wir wollen nicht auf einzelne Beispiele, wie die Einleitungen zu Cap. 24—27., zu Cap. 28—33. verweisen, sondern diese Anerkennung im Allgemeinen wie im Einzelnen dem verheißenen dritten Artikel der Recension überlassen und freuen uns des reichhaltigen Stoffes im Voraus, welchen sich der verehrte Recensent für denselben aufgespart hat. Denn davon sind wir überzeugt, daß alsdann neben der bereits angekündigten Kritik der Uebersetzung und Einleitung auch noch wenigstens ein Theil der zahlreichen eigenthümlichen Erklärungen, die den übrigen Büchern des Jesaia angehören, werde zur Sprache gebracht werden; Erklärungen, deren Werth gewiß nicht nach der leichtern oder schwierigern Möglichkeit, sie mit einer bestehenden

Normal-Erklärung in Einklang zu bringen, zu beurtheilen ist. Zu den bemerkenswerthesten derselben rechnen wir z. B. diejenige von der Schöpfung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, zu C. 65, 17.; die Ansicht von dem Cap. 66. besprochnen Tempel, unter welchem, wie gezeigt wird, nicht der Jerusalemische, sondern ein Tempel zu verstehen ist, den die zurückbleibenden Juden sich in Chaldäa erbauen wollten; — die Beziehung des Ecksteins Cap. 28, 16. nicht auf den König Hiskia, sondern auf den Fels Zion; — die Nachweisung der ursprünglichen Bedeutung von הֲדַדְרִמּוֹן S. 205; — die sinnreiche Etymologisirung der Namen הֵנַע S. 425, אֶלְקוֹשִׁי S. 298. u. a. m. Eine der wichtigsten Erörterungen des ganzen Werkes ist die in der Anmerk. zu S. XXVI. (wozu S. XII. zu vergl.) enthaltene über den Ausdruck *γλώσσαις λαλεῖν*, und ein neuer Beleg zu dem allgemeinen Satze, mit welchem wir die Anzeige dieser drei Schriften eröffnet haben, daß in je den wichtigsten Dingen die Erklärung des Neuen Testamentes bei derjenigen des Alten in die Schule gehen müsse. —

In der neutestamentlichen Exegese hat D. Schultheß mit dem gewohnten Aufwande von Fleiß und Scharfsinn gearbeitet und hat sich nicht verdrießen lassen, in Untersuchung schwieriger Puncte mit jüngeren Kräften zu wetteifern. Ob die in seiner hauptsächlich gegen Steudel und Winer gerichteten Schrift: „Engelwelt, Engelgesetz, Engeldienst" (Zürich 1833. 247 S. 8.) durchgeführte Behauptung, daß die Engel Gal. 3, 19. 20. und noch an andern Stellen des N. T., wo man sie als gute Engel und das feierliche Gefolge der Gottheit bildend ansieht, als Gott entgegengesetzte Dämone zu fassen seyen, sich eine allgemeine Geltung verschaffen werde, steht noch in Zweifel. Der Verf. lebt indessen dieser Hoffnung, und fordert Vorr. IX. feierlich „jeden Gelehrten, der den Opponenten zu machen beliebe," zum Kampfe auf, „indem er ihn (Herrn

Schultheß) zu seinem Empfange bereit finden werde." Nur Schade, daß das allzureichlich aufgehäufte Material einigermaßen die Durchsichtigkeit der Gedanken trübt und dem Leser es bedeutend erschwert, dem Verf. in seiner Beweisführung Schritt für Schritt zu folgen.

Weniger von bisherigen Annahmen abweichend, wenngleich einer ziemlichen Partei von Gegnern aus alter und neuer Zeit gegenüber, unternimmt es Herr Schultheß in seiner evangelischen Belehrung über die Erneuerung der Natur a), die schon von Zwingli vorgetragene und auch von Usteri in den frühern Ausgaben des paulinischen Lehrbegriffs, jedoch „nur mit halbem Muth" vertheidigte, in der vierten aber (S. 399) gänzlich zurückgenommene Erklärung der κτίσις Röm. 8, 19. von der erneuerten Menschennatur auf's Neue zu rechtfertigen, und die Unhaltbarkeit aller andern Erklärungen darzuthun (S. 1—50.). Dann folgt als Zugabe eine Polemik gegen die Auslegung verschiedener anderer neutestamentlichen Stellen durch Herrn Schneckenburger S. 51—65, deren Ton ziemlich absticht gegen die lauter Liebe und Friede athmende, am Schlusse wahrhaft rührende Zueignung an seine Amtsgenossen, welche beweist, daß dem unter theologischen Fehden ergrauten Verf. „senis compta et mitis oratio" nicht fremd geworden sey. Den Schluß bildet das Musterstück, enthaltend die Uebersetzung und Erklärung von Röm. 8, 12—25 gegenüber derjenigen von Tholuck S. 66—106.

Kurz vor dem Tode des für die Wissenschaft zu früh vollendeten Gelehrten L. Usteri's erschien dessen „Commentar über den Brief Pauli an die Galater" Zürich 1833. XII. 252 S. 8., der als eine weitere Frucht der vielfältigen paulinischen Studien des Verf. sich zunächst

a) Nebst einem Musterstück von Verdeutschung, Erklärung und Auslegung des Römerbriefs, in Vergleichung mit Tholucks und Anderer Art und Kunst. Zürich. Schultheß u. Höhe S. XII. 106. 8.

an dessen Bearbeitung des paulinischen Lehrbegriffs anschloß, und dem, „wenn ihm Gott Leben und Kräfte" noch ferner geschenkt hätte, noch mehreres, die Schriften des großen Apostels Betreffendes, nachgefolgt wäre. In der Zuschrift an Herrn Prof. J. C. Orelli spricht sich der Verf. über seine hermeneutischen Grundsätze (p. VI. VII.) deutlich auf eine Weise aus, welche dem Ref. die höhere Stufe zu bezeichnen scheint, auf die sich die Exegese der neuern Zeit gehoben hat. Dem Verf. ist nämlich die sogenannte grammatisch-historische Interpretation nur conditio sine qua non, nicht aber das letzte Ziel eines Commentators; dieser soll vielmehr auch in die Individualität seines Schriftstellers eindringen und diese wieder durch lebendige Darstellung Andern anschaulich machen. In das Einzelne der Auslegung zu folgen, erlaubt der Raum nicht; wir begnügen uns daher, die Ergebnisse kurz anzuführen, welche der Verf. wohl mit Recht an den Schluß gebracht, statt durch eine der Erklärung vorausgeschickte Einleitung das Urtheil der Leser zum Voraus gefangen zu nehmen. Diese Ergebnisse sind folgende: der Brief ist unstreitig von Paulus. Er ist an die Gemeinde des eigentlichen Galatiens, nicht (wie Dr. Paulus will) an die neugalatischen (lykaonischen) Gemeinden von Lystra, Derbe u. s. w. gerichtet. Obwohl das τὸ πρότερον Gal. 4, 13. keineswegs nöthigt, einen zweimaligen Aufenthalt des Apostels in Galatien vorauszusetzen (s. die Erklärung der Stelle S. 154, 155); so sieht sich doch der Verf. durch anderweitige Gründe bewogen, den Brief nach der zweiten Reise Pauli nach Galatien zu setzen, wo er denn Ephesus als Ort der Abfassung bezeichnet, und die kategorische Behauptung Schrader's (und Köhler's) zurückweist, daß derselbe aus der römischen Gefangenschaft stamme. Zweck und Veranlassung des Briefs ergeben sich leicht aus dem Inhalte selbst. — Eine Beilage unterwirft das Hermannische Programm: de Pauli epistolae ad Galatas tribus primis capitibus. Lips. 1832.

einer genauern Prüfung, und endlich folgen noch Berichtigungen, Zusätze und Excurse.

Einen dankenswerthen Beitrag zur neutestamentlichen Exegese giebt die kleine Schrift von Herrn R. Heinrich Schinz V. D. M. (jetzt Pfarrer und Privatdocent der Theologie in Zürich), „die christliche Gemeinde zu Philippi. Ein exegetischer Versuch. Zürich (Orell u. Füßli 1833. S. 83. 8.). Der Verf. will den Zustand dieser Gemeinde, wie er aus dem an sie gerichteten Briefe sich ergibt, darstellen, und zwar den innern Zustand, mit Weglassung alles Aeußerlichen (insoweit dieses von dem Innern getrennt werden kann) und mit besonderer Beziehung auf das Verhältniß der Gemeinde zu den in dem Briefe vorkommenden Irrlehrern, indem untersucht wird, ob diese mit ihrer Lehre bei ihr Eingang gefunden haben oder nicht. Das erstere ist die gewöhnliche, auch noch von Rheinwald vertheidigte Ansicht; der Verf. thut, wie es Ref. scheint, auf eine sehr überzeugende Weise die Unstatthaftigkeit derselben dar und zeigt, wie keine Stelle des Briefes nöthige, das Daseyn jüdischer Irrlehrer in Philippi oder die Hinneigung eines Theiles der Gemeinde zu ihren Grundsätzen anzunehmen, sondern das Gebrechen, an dem sie litt und welches der Apostel im Auge hat, der geistliche Stolz und das streitsüchtige, lieblose Wesen einzelner ihrer Mitglieder war. — Die Schrift zeugt von einem freien und wissenschaftliebenden Geiste des Verf., der mit der oben bezeichneten Richtung der von ihm redigirten schweizerischen Kirchenzeitung nicht leicht in Einklang zu bringen ist[a]).

Mehr im Einklang mit der Schule, zu welcher der Verf. sich bekennt, ist der der theologischen Committee der evangelischen Gesellschaft zu Genf zugeeignete Commentar

---

a) Eine praktische Erklärung des Briefes an die Philipper (von Passavant) werden wir unter den ascetischen Schriften anführen.

von M. Steiger: der erste Brief Petri mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs. Berlin (Oehmigke) 1832. X. 424 S. 8., der sich in Gehalt und Form ziemlich an die Tholuckischen Commentare über den Römerbrief und Johannes anschließt, und neben viel Einseitigem manche schätzenswerthe Bemerkung enthält. Warum der Verf. nur die Textesworte accentuirt hat, die übrigen griechischen Wörter nicht, darüber ist er uns die Rechenschaft schuldig geblieben.

Endlich hat auch die Apokalypse einen für die Geheimnisse dieses versiegelten Buches noch im hohen Greisenalter feurig begeisterten Vertheidiger und Erklärer gefunden in dem geschätzten Baselschen Prediger Nic. von Brunn: „Blicke eines alten Knechts, der auf seinen Herrn wartet, in die Offenbarung des Herrn Jesu Christi, die er gegeben dem Jünger, den er lieb hatte, dem Apostel Johannes, nebst Hindeutungen auf die Kirchengeschichte. Basel, Neukirch, 1r Theil, 1831. 419 S. 8. 2r Thl. 1832. 479 S. 8. Wie verschieden die Standpuncte sind, aus denen dieses Buch von jeher ist betrachtet worden, braucht nicht erst gesagt zu werden. Unser Verf. kennt dieselben, wiewohl er sich weiter nicht auf sie einläßt, sondern mit der ihm eigenen kindlichen Zuversicht sich an diejenigen anschließt, welche eine bestimmte, möglichst detaillirte Weissagung späterer, zum Theil noch nicht erschienener Zustände der christlichen Kirche und der Welt finden, worin er jedoch von den Deutungen seiner Vorgänger, Vitringa, Bengel und Jung-Stilling öfter abweicht. Auf Eichhorn, Herder, Kleuker, Ewald, Lücke scheint er keine Rücksicht genommen zu haben (die neueste Bearbeitung von Züllig konnte ihm noch nicht bekannt seyn). Dagegen war es ihm „sehr erwünscht," in Guericke's „geprüfter Hypothese von dem Presbyter Johannes" seine Ansicht bestätigt zu finden, daß nämlich wirklich der Apostel Johannes, der Lieblings-

jünger des Herrn, der Verf. der Apokalypse sey. Zur genauern Charakteristik des Buches mag es hinreichen, als Probe aus dem 1. Hefte die Deutung der 7 Gemeinden herauszuheben, dem Leser das Urtheil überlassend. Der fehlende Artikel Apok. I, 20. nöthigt den Herrn Verf., bei ἑπτὰ ἐκκλησίαι nicht an die schon oben genannten Gemeinden, sondern an solche Vereine zu denken, wovon die 7 ersten nur ein Vorbild seyen. (Da indessen der bestimmte Artikel da wohl wegbleiben kann, wo das Hauptwort schon hinlänglich anderwärts bestimmt ist, so möchte diese Nöthigung hier nicht vorhanden seyn.) Demnach sieht der Verf. in den einzelnen Gemeinden Collectivnamen, von später in die Erscheinung getretenen größeren und kleineren Kirchenparteien. Thyateira bezeichnet die römische Kirche; denn es ist etymologisch herzuleiten aus θύα und τείρειν und deutet somit auf den spätern Gebrauch, die Hostie zu brechen. Laodicea heißt „Volkssouveränität" und ist ein Sinnbild „des Christenvereins, der sich aus allen christlichen Parteien zu entwickeln scheint," nämlich des Rationalismus; Philadelphia hingegen ist die von Zinzendorf gestiftete Brüdergemeinde u. s. w.

Derselbe, für die Erklärung der Apokalypse auch in öffentlichen Vorträgen unermüdliche Verf. hat auch einen Schlüssel zu derselben herausgegeben, unter dem Titel: Apokalyptisches Wörterbuch, brauchbar als ein Schlüssel zur Eröffnung der geheimen Winke, die in der Offenbarung Jesu Christi enthalten sind. Basel (bei Spittler) 1834. 394 S. 8. aus welchem, wie wir sehen, bereits Rheinwald's Repertorium (Bd. VII. S. 241.) Proben gegeben hat. Wir unterlassen, dieselben zu vermehren, da es eben so wenig unsere Absicht seyn kann, damit der Wissenschaft einen reellen Dienst leisten zu wollen, als durch solche Ausstellungen die fromme Ueberzeugung eines Mannes, der durch eine vieljährige treue Wirksamkeit in seinem Kreise sich mit Recht

einen hohen Anspruch auf Achtung erworben hat, übelwollenden Cavillationen blos zu stellen.

In den hier besprochenen Zeitraum fällt auch die Vollendung des wichtigen Bibelwerkes: die heilige Schrift des A. und N. Testamentes. Uebersetzt von Dr. W. M. L. de Wette. 1r Theil die histor. Bücher des A. T. VII. u. 539 S. 2r Thl. die poetischen, prophetischen und apokryphischen Bücher des A. T. 568 S. 3r Thl. die Bücher des N. T. 311 S. Zweite umgearbeitete Ausgabe. Heidelberg bei Mohr. 1831 u. 1832. Die Zeit der modernisirenden Uebersetzungen ist vorüber, und wenn sie, wie zu hoffen steht, nicht wiederkehrt, so haben wir es dem Einflusse und den mannichfachen Vorzügen dieser Bibelübersetzung zu verdanken. Sie bestrebt sich, nicht nur das Was? sondern auch das Wie? der Bibelsprache wiederzugeben, also auch die hebräische und hebräisch-artige Form der Gedanken, so weit sie sich der deutschen Sprache, ohne allzu undeutlich zu werden und den guten Geschmack zu verletzen, anpassen läßt, und tritt in dieser Beziehung in die Fußtapfen der älteren Uebersetzungen, namentlich Luther's. Und es läßt sich nicht leugnen, daß dieses Bestreben dem Verf. im Ganzen vortrefflich gelungen ist. Außerdem ist die Uebersetzung sehr treu und wörtlich und verräth überall die tiefe Einsicht des Vfs. in den Grundtext und die Benutzung der neuesten exegetischen Forschungen. Auch den eigenthümlichen Styl der verschiedenen Schriftsteller sucht der Verf. in seiner Uebersetzung auszudrücken. Am untern Rande sind die bemerkenswerthesten der abweichenden Erklärungen, so wie kurze erklärende oder kritische Anmerkungen beigefügt. Die Umarbeitung in dieser zweiten Auflage betrifft natürlich nicht nur die früher von Hrn. de Wette übersetzten Stücke, sondern auch die Beiträge des Hrn. D. Augusti, an deren Stelle fast ganz neue Uebersetzungen der resp. Bücher von de Wette gegeben sind.

Wer sich die Mühe der Vergleichung dieser zweiten Ausgabe mit der ersten geben will, wird die Zahl derjenigen Verse sehr gering finden, die nicht eine materielle oder formelle Verbesserung erfahren hätten. Namentlich die letztere Classe von Verbesserungen zeugt von dem unermüdeten Fleiße und der großen Sorgfalt, welche Hr. D. de Wette auf diese Arbeit verwendet hat. Wir rechnen dahin die zahlreichen Veränderungen, die sich auf eine dem Originale genauer entsprechende Wortfolge beziehen, auf die Gleichförmigkeit in der Uebersetzung desselben Ausdruckes, auf die Unterscheidung der verschiedenen Tempora, auf größere Genauigkeit in Uebertragung der Partikeln, auf Ergänzung oder Weglassung von Substantivbestimmungen durch Artikel oder Pronomen, auf Herstellung des Numerus, auf genaueres Anschließen an die Constructionen, Ausdrucksweisen oder einzelnen Ausdrücke des Originales, auf die Unterscheidung des poetischen und prosaischen Styles und Sprachgebrauchs. Es leidet keinen Zweifel, daß die de Wettesche Bibelübersetzung unter allen vorhandenen älterer und neuerer Zeit den meisten wissenschaftlichen Werth habe und in materieller wie in formeller Hinsicht dem Originale näher komme als alle übrigen. Daher ist zu wünschen, daß sie die Grundlage werde, auf der alle Künftigen, die an einer Verbesserung der teutschen Bibelübersetzung zu arbeiten sich berufen fühlen, fortbauen; der Verbesserungen ist auch sie fähig und wird es so lange bleiben als die Auslegungskunst selbst nichts Abgeschlossenes, sondern auf dem Wege zu ihrer Vollendung begriffen ist. In Luther's Wunsch aber, daß die Nachwelt einst sein Werk von den ihm nothwendig anhaftenden Mängeln immer mehr reinigen möge, wird auch de Wette einstimmen. Der wohlfeile Preis erleichtert die Anschaffung dieser Bibelübersetzung bedeutend. — Zu den

exegetischen Hülfswissenschaften

rechnen wir die Geographie Palästina's und hier heben

wir ein der vorhin erwähnten apokalyptischen Schrift des Herrn Pfrs. v. Brunn verwandtes Büchlein eines jüngern Mannes heraus: Beschreibung des heiligen Landes, von Andreas Bräm V. D. M. (jetzt Prediger in Crefeld) Basel bei Schneider 1834. 126 S. 8. Wie nämlich Hr. Pfr. v. Brunn in den sieben Gemeinden der Apokalypse Vorbilder späterer kirchlicher Zustände sieht, so begnügt sich auch unser Verf. nicht, wie man erwarten sollte, mit einer trockenen geographischen Beschreibung des Landes, sondern er sieht zugleich in den bedeutsamen Orten und ihrer eigenthümlichen Lage Typen des innern Lebens. So heißt es S. 107. von Jerusalem: „Die Erhabenheit, Kraft und Macht des Reiches Gottes war durch die hohe Lage abgebildet, aber in Jerusalem selbst sah man sich rings von höhern Anhöhen der Bergmasse überragt, auf welcher die Stadt liegt. Es ging den Bewohnern Jerusalems also äußerlich, wie es den Mitgliedern des Reiches Gottes innerlich geht: so hoch sie gestellt sind, so blicken sie auf niemand herab und tragen sich nicht mit dem Gedanken an ihre Hoheit, sondern sie schauen lieber aufwärts zu den Bergen, von wo ihnen Hülfe kommt." Wir haben nichts gegen eine solche Bemerkung an sich, wo sie gelegentlich gemacht wird; aber in einem Lehrbuche scheint sie uns nicht am Platz, so sehr wir mit dem Verf. darüber einverstanden sind, daß man auch die Geographie des h. Landes mit Rücksicht auf die Geschichte der Offenbarungen Gottes auf eine (doch immer nur mittelbar a)) der Erbauung dienende Weise behandeln könne. Dem sonst gewiß recht brauchbaren Büchlein ist auch eine mit dankenswerthem Fleiße von dem Verf. selbst entworfene Wandkarte beigegeben, die sich vorzüglich zum Schulgebrauch eignen dürfte.

---

a) Wie es z. B. in Raumer's Palästina geschehen ist.

Historische Theologie.

Bei den vielen Lehrbüchern über die Kirchengeschichte, mit denen wir in den letzten Jahren von Deutschland aus beschenkt worden sind [a]), wäre es überflüssig (buchhändlerisch gesprochen) von der Schweiz aus die Concurrenz zu vermehren. Aber um so mehr wird man es denen danken, welche durch größere oder kleinere Beiträge den Gesammtanbau des großen Gebietes fördern. Anders verhält es sich auch hier mit der französischen Litteratur, welche an übersichtlichen Werken noch nicht so reich ist. Das Buch von Hrn. **Dr. Perrot: l'Eglise et la Réformation ou démonstration par les faits et par le raisonnement de la vérité et de l'excellence de la foi protéstante, pour l'instruction et l'édification de toutes les familles chrétiennes évangéliques. 3 voll. 8. Lausanne 1831. (450, 330, 472 p. 8.)** ist, wie schon sein Titel besagt, apologetisch-ascetischer Natur, und zugleich in erotematisch-katechetischer Form abgefaßt. Der Verf. zeigt viele Gelehrsamkeit und eine gewisse Klarheit und Geschmack in der Darstellung, steht aber ganz auf dem älteren Standpuncte, auf dem die Kirchengeschichte vor und um Mosheim's Zeiten war, daher auch die historischen Erscheinungen nicht nach dem Geiste ihrer Zeit, sondern nach dem symbolischen Bekenntnisse der reformirten Kirche gemessen werden. Wenn wir nun diese Isolirung der französischen Gottesgelehrsamkeit bedauern müssen, so muß uns jeder Versuch, derselben deutsche Elemente zuzuführen, als ein dankenswerthes Unternehmen erscheinen, und insofern wäre die oben erwähnte Zeitschrift von Herrn Hävernick und Steiger (Mélanges u. s. w.) ganz an ihrem Platze gewesen, wenn die Herausgeber wirklich den Standpunct der deutschen Wissenschaft eingenommen hätten, den sie unter uns be-

a) Das neueste von Hase wird in Zürich und Bern bei den kirchenhistorischen Vorlesungen zu Grunde gelegt.

hauptet. Dieß können wir jedoch nicht ganz von der dogmen-historischen Abhandlung Hrn. Steiger's rühmen, welche im 1. Heft der Mélanges abgedruckt ist: La foi de l'église primitive d'après les écrits des premiers pères. Allerdings verdiente die Behauptung des Herrn Chénevièvre, die er in einem uns nicht zugekommenen „Essai" ausgesprochen haben soll, daß nämlich die älteren Väter das Dogma von der Gottheit Christi gar nicht gekannt hätten, eine Rüge (im Fall sie so nackt und unbedingt hingestellt wurde), indem es in der That wenig historischen Sinn verräth, die Lieblingsansichten des eignen Systems mit der nach diesen Lieblingsansichten gedeuteten Geschichte beweisen zu wollen. Aber Herr Steiger verfällt offenbar in das entgegengesetzte Extrem, wenn er die schon durchgebildete athanasianische, augustinische, anselmische Lehre den apostolischen Vätern aufbürdet, und wenn z. B. Hr. St. S. 33 daraus, daß Clemens von Rom nur in Christo das Heil findet[a]), den Schluß macht: also müsse er auch Christum für Gott schlechthin gehalten haben (Dieu lui même, dans toute la rigeur du terme), so ist dieß eine petitio principii, indem ja eben erst aus bestimmten Stellen erwiesen, nicht aus vagen Ausdrücken blos erschlossen werden soll, daß Clemens das Dogma schon so fertig gehabt habe. Wie viele angesehene Theologen der neuern Zeit (um nur an Schleiermacher zu erinnern) erkennen aufrichtig in Christo das Heil der Welt und ordnen ihm jede menschliche Größe auf's Bestimmteste unter, ohne daß sie, wo es sich um den metaphysischen Ausdruck dieser religiösen Ueberzeugung handelt, den Glauben der nicäischen Väter dans toute la rigeur du terme sich würden gefallen lassen. Darin kommt nun Hr. Steiger mit seinem Gegner auf eine Linie zu stehen, daß er das Genetische in der Dogmengeschichte

a) Man sehe die dort angeführten Stellen.

verkennt und überall schon fertig gewordene Sätze im Sinne seines Systems sucht. —

Auf einem viel freiern, objectiven Standpuncte steht der Vf. der Schrift: „Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern (Jenni) 1832. 128 S. Hr. Spitalprediger F. Trechsel in Bern liefert uns hier einen sehr schätzbaren Beitrag zur ältern Kirchen- und Dogmengeschichte, der uns beweist, wie sehr er die Aufgabe des Kirchenhistorikers begriffen habe. Unter dem manichäischen Kanon versteht der Vf. nicht sowohl die Sammlung der Schriften des Manes selbst (Epistola fundamenti u. dgl.), als vielmehr die Vorstellungen und Urtheile der Manichäer über unsern kirchlichen Bibelkanon und über das Verhältniß, in das sie die außerkanonischen, apokryphischen Bücher zu demselben stellten. Er prüft demnach zuerst genauer die manichäischen Vorstellungen vom A. T., sowie die Ansicht dieser Häretiker über die neutestamentl. Schriften und die Apokryphen, und setzt dann ihre kritischen und hermeneutischen Grundsätze mit vieler Klarheit und Schärfe auseinander. In Beziehung auf den erstern Punct bemerkt Hr. Tr. S. 23. wohl mit Recht: „kritische Forschungen im Geiste der neuern Zeit über den Pentateuch anzustellen, ließen den Manichäern ihre dogmatischen Vorurtheile gegen das A. T. nicht zu, und sie befanden sich in einem ähnlichen, obwohl entgegengesetzten, Falle mit manchen, welche eine angeerbte unverständige Vorliebe für dasselbe und eine bestimmte hergebrachte Deutung desselben verhindert, jene heiligen Urkunden mit der Fackel unbefangener Prüfung zu beleuchten." Was hingegen das N. T. betrifft, so mußte Manes, um seinen Lehren Eingang zu verschaffen, sich das Ansehn geben, als schlösse er sich an die christlichen Religionsschriften an; deßhalb beruft er sich öfter auf sie, wenn er sie gleich willkürlich behandelt. Der Vorwurf, welchen Titus v. Bostra den Manichäern macht und der den Leser im

Ungewissen lassen kann, ob er (wie Neander die Stelle erklärt) blos einer willkürlichen, sinnverdrehenden Kritik und Exegese gelte, oder ob er von den Apokryphen, die man an die Stelle der kanonischen Evangelien gesetzt habe, oder endlich von willkürlicher Schriftverfälschung zu verstehen sey, geht dem Vf. auf alles drei zugleich; denn da von einem ἕτερον σῶμα γραμμάτων die Rede ist, so muß sich Titus darunter mehr gedacht haben, als jener Gelehrte darin finden will. — Auch in den paulinischen Briefen fand der Manichäer Faustus viel Unechtes, und erklärte die Stellen, welche seiner Lehre nicht zusagten, wie Röm. 1, 3. Tit. 1, 15. für unecht. Wie ganz verschieden war auch hier diese willkürliche Kritik von der neuern, wissenschaftlichen, und wie ungerecht und unsinnig ist es also, diese mit jener zu verwechseln und ihre rein gelehrten Bestrebungen mit ketzerischen Absichten in Verbindung zu bringen! — Daß die Manichäer den Brief an die Laodicäer angenommen haben, ist dem Vf. unwahrscheinlich, während er hingegen Beausobre mit Recht bestreitet, der es für unmöglich hielt, daß die Manichäer den Hebräerbrief als eine göttlich inspirirte Schrift hätten betrachten können. Ob die Manichäer hingegen den Brief für paulinisch gehalten, ist eine andere Frage, die indessen der Vf. unentschieden läßt, wie er sich denn auch in Beziehung auf die katholischen Briefe mit Mosheim zu sagen begnügt: de reliquis N. T. libris quid senserint Manichaei, incertum est. Die Apostelgeschichte des Lukas war den Manichäern aus verschiedenen Gründen verhaßt, vorzüglich wegen des Pfingstwunders. Warum sie aber das ganze Buch verwarfen und nicht lieber auch hier nur das Störende wegräumten, scheint dem Vf. einigermaßen daraus erklärlich, daß sie sich an den apokryphischen Darstellungen der Apostelgeschichte, namentlich an den Leucianischen περιόδοις genügen ließen. Was die neutestamentl. Apokryphen betrifft, so theilt der Vf. dieselben in zwei große Gruppen, in die ebionitische

nämlich und in die doketisch-gnostische. Schriften der letztern Art mußten den Manichäern besonders zusagen; doch fanden auch solche bei ihnen Aufnahme, die, wenn auch nicht geradezu ebionitischen Inhalts, doch der doketischen Ansicht weniger günstig waren, wie das Evangelium Mariä, das Protevangelium Jacobi, das Ev. Thomä, welches von Vielen sogar als ein Machwerk der Manichäer bezeichnet wird (vgl. Thilo, Cod. Apocr. N. T. T. I. p. LXXVI. VII.). Doch sucht es Hr. Tr. wahrscheinlich zu machen, daß sie auch hier anderer, vielfach veränderter Textesrecensionen sich bedienten. Unzweifelhaft gnostischen Ursprungs ist dagegen das Evang. Philippi, und eine besondere Classe bilden die verschiedenen Erzählungen von den Schicksalen der Apostel, wo sich der Vf. über die Person des Leucius und die περίοδοι weiter verbreitet. Daß die Manichäer sich eines eigenen Briefs Christi bedient hätten, scheint dem Vf. mit Fabricius und Beausobre blos auf einer falsch verstandenen Stelle des Augustinus zu beruhen. So weit über den Kanon der Manichäer, welchen Theil der Schrift wir für den wichtigern halten. Was dann noch über die Kritik und Exegese derselben gesagt wird, ist indessen eben so verständig, als gründlich. Schade, daß er das seither erschienene Werk von Baur über das manichäische Religionssystem bei seiner Arbeit nicht mehr benutzen konnte.

Indem wir mit der Anzeige dieser gründlichen Monographie den Boden der ältern Kirchengeschichte verlassen, stossen wir in der Geschichte des Mittelalters und des Papstthums auf ein großes, umfassendes Werk: Geschichte Pabst Innocenz III. und seiner Zeitgenossen, von Friedrich Hurter (Antistes in Schaffhausen). 2 Bde. 736 u. 834 S. 8. Hamburg, b. Perthes. 1834. Man erwarte hier keine ausführliche Recension! Dazu bedürfte es einer, dem Vf. in den großen Reichthum der eröffneten Quellen sorgfältig nachgehenden,

aussondernden, ergänzenden, berichtigenden Kritik, die weit über den Umfang einer solchen übersichtlichen Darstellung hinausginge. Wir glauben aber dennoch, nach einer aufmerksamen Lesung des Buches uns nicht dem Vorwurfe der Flüchtigkeit auszusetzen, wenn wir, in den Schranken der bloßen Anzeige uns haltend, uns, abgesehen von allem materiellem Werthe des Buches, ein bescheidenes Urtheil über Form und Tendenz desselben erlauben. Ueber letztere kann man nicht lange im Ungewissen seyn, wenn man sieht, mit welcher entschiedenen Vorliebe der Vf. seinen Helden behandelt; ja, es könnte einem leicht begegnen, daß man sich durch die so deutlich ausgesprochene Tendenz den Blick für die sonstigen reichen Schönheiten des Buches könnte trüben lassen, was uns sehr leid thun würde. Uebrigens sollte auch diese Vorliebe, gesetzt sie sey eine parteiische, nicht mit jener Leidenschaft von anderer Seite her beurtheilt werden, die sich protestantische Schriftsteller so oft in Beziehung auf das Papstthum haben zu Schulden kommen lassen. Man sollte einmal einsehen, daß jede historische Größe nach dem Maßstabe ihrer Zeit gemessen seyn will, und es daher auch dem Historiker nicht verargen, wenn er dem Künstler ähnlich sich mit Liebe und Begeisterung in das Ideal hineinwirft, welches der geschichtlichen Erscheinung, die er beschreiben will, zum Grunde liegt; wenn man gleich die Forderung an ihn stellen darf, daß er auch wieder (und hierin soll er sich eben vom Künstler und Dichter unterscheiden) den Abstand zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit bemerklich mache. Seit der große Landsmann und specielle Mitbürger unsers Verfassers, Johann von Müller, in seinen Reisen der Päpste, wie auch in seiner allgemeinen Geschichte a) und Voigt in seinem Hildebrand angefangen haben, auch protestantischer Seits das Papstthum aus einem hö-

a) Vgl. namentlich den Abschnitt Innocenz III. Bd. 2. S. 249.

hern Gesichtspuncte zu fassen, als es z. B. in den von Gurlitt und Dr. Paulus herausgegebenen Vorlesungen Spittler's oder gar in (Weber's) Geschichte des Papstthums geschieht, dürfte eine Auffassung Innocenz III. und seiner Zeit nicht mehr befremden, welche in diesem Papste mehr sieht, als niedere Schlauheit, rohe Gewaltthätigkeit, heuchlerische Verworfenheit, und insofern wird der Vf. die volle Zustimmung aller derer erhalten, die nicht in das lose Geschrei einer alles verwerfenden, jede Höhe eben machenden Alltagskritik einstimmen. Allein man hat sich denn doch zu hüten, daß man bei Vermeidung des einen Extrems nicht in das andere falle. Soll eine historische Erscheinung mit Recht zunächst an dem Maßstabe ihrer Zeit gemessen werden, so ist doch diese Zeit selbst wieder an andern Zeitaltern zu messen und am Ende bleibt doch für alle diese Zeitalter, welche den Ablauf des Ganzen darstellen, ein gemeinsamer Maßstab der sittlichen Beurtheilung, und dieser ist, wenigstens in der Kirchengeschichte gewiß, der christliche. In der christlichen Kirchengeschichte muß fortwährend auf das zurückgeschaut werden, was Christus selbst gewollt hat, als er die Kirche stiftete, und es ist nicht nur erlaubt, sondern unerläßliches Gesetz christlicher Geschichtschreibung, daß jede Erscheinung innerhalb der christlichen Welt auch an der reinen Idee des Christenthums selbst gemessen werde. Will man dann etwa sagen, jeder fasse diese Idee wieder anders auf, je nachdem er die Schrift auslege u. s. w., und so werde doch der subjectiven Meinung zu viel Raum gegeben, so läßt sich darauf nichts anderes antworten, als was man denen immer antworten muß, die, aus Furcht den Irrthum mit aufzunehmen in das Urtheil, sich lieber dessen ganz enthalten. Wenden wir nun das Gesagte auf die Papstgeschichte im Allgemeinen und auf Päpste wie Innocenz im Besondern an, so müssen wir doch schon das Papstthum als solches, wo es

nämlich anfängt, sich als eine sichtbare Stellvertretung Christi zu betrachten, als etwas Unchristliches ansehen, wenn wir gleich von der andern Seite den hohen Werth erkennen, den die Sammlung der abendländischen Gemeinden unter eine schützende und leitende Macht mitten in einer barbarischen Zeit hatte. Aber das letztere setzt das erstere nicht nothwendig voraus. Und eben so wird uns im Leben der einzelnen Päpste Manches begegnen, das auch bei allen Entschuldigungen, die in der Zeit und den Verhältnissen liegen, der Rüge unterliegt. Nun ist es Pflicht des Historikers, namentlich eines protestantischen Theologen, diese Gebrechen und Menschlichkeiten fortwährend (wenn auch mit liebender Schonung) aufzudecken, was, wenn es im rechten Geiste geschieht, weit mehr dazu dient, uns selbst zu demüthigen, als uns über Andere zu erheben. Diese sittliche Kritik vermissen wir an dem Werke des Vf. Die öfter von ihm angebrachte Bemerkung, daß er hier nicht als Dogmatiker, sondern als Historiker spreche, kann ihn von diesem Mangel nicht freisprechen, weil er auch schon als Historiker dazu verpflichtet war. Zudem will es uns auch bedünken, wenn wir den Charakter Innocenz III. mit dem Gregor's VII. vergleichen dürfen, daß Voigt zu seiner Zeit noch eine leichtere Aufgabe hatte, die Apologie des letztern zu schreiben, als der Hr. Vf. sich gestellt hat in der Rechtfertigung des Innocenz. Gregor suchte doch zunächst nur noch Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, und es war sittlicher Eifer gegen Simonie und Nicolaitismus, wenn er sich zu Gewaltthätigkeiten auf der einen, und zur Erlassung des Cölibatgesetzes auf der andern Seite verleiten ließ. Wenn wir nun aber auch Innocenz III. einen höhern sittlichen Ernst und eine oft bewundernswürdige sittliche Kraft nicht absprechen wollen, so erscheint er doch in seiner Handlungsweise (selbst wie sie aus der Darstellung des Vf. hervorgeht) öfters als schlau berechnend, und den eigenen Vortheil auf der Wagschale der politischen Verhältnisse

abwägend, wie sich dieß namentlich in seiner zweideutigen Stellung zu den streitenden Oberhäuptern des deutschen Reichs, Philipp und Otto, zu erkennen gibt. — Noch erlauben wir uns ein Wort über die Form des Buches. Diese kann in einer Hinsicht gelungen und wahrhaft schön genannt werden, wo es nämlich auf Schilderungen einzelner Gegenstände ankommt, wie denn unter andern der „Gang durch Constantinopel" im 1. Bande und die Charakteristik Philipp's von Schwaben im 2. Bande wahre Meisterstücke poetischer und doch streng geschichtlicher, bis auf die kleinsten Ausdrücke an die Quellen sich haltender Beschreibung sind. Dagegen möchte die Anordnung des Ganzen einer freiern Entfaltung der historischen Kunst leicht hinderlich geworden seyn. Dem Verf. hat es nämlich beliebt, nach Art der ältern Chronisten Jahr für Jahr in der Erzählung fortzuschreiten, so daß die Leser genöthigt sind, den ganzen Kreislauf durch den Kirchenstaat, Italien, Sicilien, das deutsche Reich, durch den Norden, durch Griechenland und den fernern Osten an der Hand ihres beredten Führers beständig zu wiederholen, während das Aufbauen von Massen und das Zusammenordnen derselben in größere Gruppen, nach einem erweiterten synchronistischen Maßstabe den Eindruck gewiß erhöht hätte. Dieß läßt sich nun nicht mehr ändern, und wir geben auch zu, daß die Form der Annalen rücksichtlich der historischen Treue und Genauigkeit auch wieder ihre Vorzüge habe; wie denn überhaupt in solchen Dingen manches von der Individualität des Schriftstellers abhängt. Wir können übrigens auch nach diesen Ausstellungen, welche jedoch der Vf. nach der Vorrede zum 2. Bande selbst zu erwarten schien, nicht umhin, der gebildeten Welt und unserm schweizerischen Vaterlande insbesondere Glück zu wünschen zu einem so gründlichen und gediegenen Geschichtswerke, das neben ähnlichen von Raumer, Wilken u. a. noch lange eine ehrenvolle Stelle in der Litteratur einnehmen und ein schönes Zeugniß des Er-

haltungsprincips, zu welchem sich der Vf. bekennt, ablegen wird, wenn so manches ephemere Product leidenschaftlicher Parteisucht selbst wieder ein Raub der Zerstörung und Auflösung wird geworden seyn [a]).

Die Reformationsgeschichte, welche von jeher in der Schweiz mit Vorliebe bearbeitet worden ist, hat auch während der letzten 5 Jahre thätige Freunde gefunden. Die im Winter 1833 auf 34 zu Basel gehaltenen, seither im Druck erschienenen Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation in Deutschland und der Schweiz, mit steter Beziehung auf die Richtungen unserer Zeit von Dr. K. R. Hagenbach, Prof. in Basel. Leipzig (Weidmann, 1834. 2 Bde. VI. 264. 304 S. 8.) überlassen wir billig Andern zu beurtheilen, und bemerken nur, daß ihr Zweck kein rein wissenschaftlicher, sondern vor allem ein praktischer seyn sollte, und daß aus eben diesem Grunde manche locale Beziehung absichtlich beibehalten wurde. Bei dem Bestreben, Revolution und Reformation als zwei durchaus verschiedene Principien aus einander zu halten, konnte der Vf. mancherlei Mißverständnissen nicht entgehen, und so ist ihm auch begegnet, daß, während die schweizerische Kirchenzeitung (1835. N. 17.) ihm wegen der Unterscheidung von Buchstaben und Geist der Lehre seinen Rationalismus vorwirft, ihm dagegen das Litteraturblatt zum Morgenblatte (Nr. 35. 12.) Frömmelei und lutherischen Orthodoxismus Schuld gibt.

Von einem entgegen gesetzten Standpunct aus wird die Reformation des 16. Jahrh. mit der Revolution des

a) So eben ist noch ein Beitrag zur Geschichte des Papstthums erschienen in folgender Dissertation: de Schismate in ecclesia Romana sub Pontificatu Benedicti noni orto, disputatio critica auctore Theodoro Mittler (gegenwärtig Prof. der Geschichte zu Zürich), Turici (Orell et Füssli) 1835. 44 S. 8. die wir uns jedoch begnügen müssen einstweilen nur dem Titel nach anzuzeigen.

19. zusammengestellt in der kleinen Schrift von Stettler: die Reformation des 16. und die Revolution des 19. Jahrhunderts in Beziehung auf den Kanton Bern, in welcher jedoch der theologische Gesichtspunct ganz zurücktritt und mehr nur das gewaltsame Aendern der Formen als tertium comparationis beider Erscheinungen aufgefaßt wird.

Abgesehen von allem, was unsere Zeit dermalen bewegt, rein im Gebiete des Geschehenen sich haltend, bewegt sich die schöne Monographie, womit der fleißige Forscher, Hr. Pfr. Kirchhofer in Stein uns wieder beschenkt hat, derselbe, dem wir die Lebensgeschichte eines Oswald Myconius, Seb. Hofmeister und Berthold Haller verdanken: das Leben Wilhelm Farels, aus den Quellen bearbeitet. Zürich (Orell u. Füßli). 1r Bd. $16\frac{1}{2}$ B. 1831. 2r Bd. $12\frac{1}{4}$ B. 1833. Dasselbe fleißige Quellenstudium, dieselbe Anspruchlosigkeit und Keuschheit des Stils, dieselbe Männlichkeit des Urtheils! Ruhig, fast nur mit zu wenig Unterbrechung, fließt die Erzählung fort, und wenn auch hie und da eine größere Lebendigkeit der Darstellung zu wünschen wäre, so muß man dagegen die große Zuverlässigkeit in Anschlag bringen, welche doch die erste Bedingung aller Geschichte bleibt. Eine apologetische Tendenz zu Gunsten des oft einer übertriebenen Heftigkeit beschuldigten Helden darf man dem Vf. ebenfalls zu gut halten, da sie die Grenzen jener persönlichen Zuneigung nicht überschreitet, welche wir sogar bis auf einen gewissen Grad fordern müssen, wenn eine Monographie gelingen soll. Daß aus dieser Lebensbeschreibung, die von dem Vf. unter wenig aufmunternden Umständen mit großer Selbstverleugnung rein zum Besten der Wissenschaft unternommen ward, auch wirklich die Wissenschaft großen Gewinn ziehen, und daß in ihr auch ein künftiger Biograph Calvin's reichen Stoff finden werde, bedarf keiner Erinnerung.

Nicht eine neu aus den Quellen, wohl aber aus den

besten Hülfsmitteln geschöpfte, volksgemäße Darstellung des Lebens Ulrich Zwingli's enthält die in mildem und klarem Geiste verfaßte Schrift von Hrn. G. W. Röder (Lehrer an der Kantonschule zu Chur): Erzählungen aus Zwingli's Leben und der schweizerischen Reformationsgeschichte. Chur 1834. 112 S. mit 7 lithographirten Bildern; eine werthvolle Gabe für Jedermann! An die Gattin des Reformators, Anna Reinhart, an ihre geschichtliche Bedeutung und den hohen moralischen Werth dieses weiblichen Charakters hatte zuerst ein Aufsatz im 2ten Jahrgange des Reformations-Almanachs v. Kaiser (Erfurt 1819.) erinnert. Im Jahr 1820. erschien eine ausführlichere Darstellung des Lebens dieser schweizerischen Katharina v. Bora, von dem Züricher Pfarrer Heß bearbeitet, aber in einem so wenig geschmackvollen Stil, daß das Buch nur sparsame Verbreitung fand. Aus diesen beiden Quellen, obgleich er sie nicht nennt, hat nun Hr. Gerold Meier von Knonau (bei Zürich) die Materialien zu folgender Darstellung geschöpft:

Züge aus dem Leben der Anna Reinhart, Gattin des schweizerischen Reformators Ulr. Zwingli. Erlang. 1835. 54 S. 8. Die Schrift liest sich nicht unangenehm, enthält jedoch so viel sentimentales Raisonnement, daß man ihr die Bestimmung für weibliche Leserinnen zu sehr abmerkt.

Nicht nur aber durch Biographieen der Reformatoren, sondern auch durch Herausgabe ihrer Werke wird das Andenken derselben verewigt.

Von den Werken Zwingli's, herausgegeben von Schuler und Schultheß, ist seit der zuletzt in den Studien (1831. 4. Heft) gegebenen Uebersicht noch erschienen: im Jahr 1832.: der deutschen Schriften 9r Theil, welcher die Lehr- und Schutzschriften, betreffend die streitige Abendmahlslehre von 1527. bis Juli 1528., dann einige liturgische, sämmtliche poetische und vermischte klei-

nere Schriften, meist politischen Inhalts, enthält, (vom Jahre 1522—26.) nebst einem musikalischen Anhange 531 S. gr. 8. Von den lateinischen Schriften ist in demselben Jahre pars prima erschienen als 3r Band der ganzen Sammlung. Er enthält didactica et apologetica pro evincendo transitu in evangelicam veritatem et libertatem ab anno 1521 ad 1526. Eine bloße Inhaltsanzeige zu geben, halten wir für unnöthig; dagegen können wir, weil einmal die Beziehungen der Reformation auf unsere Zeit so nahe liegen, unsern Lesern nicht vorenthalten, was die Herausgeber in der Vorrede zu dem letztgenannten Theile p. V. eben so wahr, als treffend und zeitgemäß bemerken: Dum Zuinglii scripta denuo et saepius perlegimus, magis magisque animadvertimus, quanta similitudo inter nostra illiusque tempora intercedat; quanta cum sollicitudine, moderatione, prudentia simul et virtutis dexteritate caverit idem, ut non rerum meliorum studia ex intemperie et temeritate novandi damnum capiant adeoque pessum dentur a stultis amicis, quanta cum aequitate peccata iniuriasque et principum et vulgi accusaverit plebisque onera levata voluerit, sic tamen, ut antiqua iura bonaque recte parta bene redimantur, non rapiantur, fidesque ante omnia servetur communis etc.

Einen dankenswerthen Beitrag zur Reformationsgeschichte der italienischen Schweiz gibt das

Neujahrsstück der Stadtbibliotheks-Gesellschaft auf das Jahr 1835. 15 S. 4. (mit einem Kupfer), in welchem das Leben und die Kämpfe Johann Beccaria's so wie die Schicksale der Gemeinde von Locarno u. a. auf eine ansprechende Weise erzählt werden.

Zur neuern Kirchengeschichte und zwar zur Kirchengeschichte der katholischen Schweiz rechnen wir:

Dokumentirte pragmatische Erzählung der neuern kirchlichen Veränderungen, so wie der progressiven Usurpationen der römischen

Kirche in der katholischen Schweiz bis 1830 von Dr. Ludwig Snell (jetzt Professor des Staats- und Völkerrechtes zu Bern). Surson 1833. 261 S. 8. Der Vf. sagt in der Vorrede, daß ihn theils wissenschaftliches, theils praktisches Interesse geleitet habe. Daß das letztere vorwaltet, und zwar im Interesse nicht nur einer kirchlichen, sondern auch politischen Partei, kann bei Lesung des Buches keinem Unbefangenen entgehen; namentlich da, wo gewisse Persönlichkeiten bald in das reinste Sonnenlicht, bald in den schwärzesten Schatten gestellt werden, je nachdem ihr politisches Credo dem Vf. angenehm klingt oder nicht. Man lese den S. 161—63. fortgehenden Panegyricus (um nicht zu sagen Lobhudelei) über die Verdienste Troxler's, der sogar mit einem Winkelried zusammengestellt wird, und von dem es heißt: „die Bahn seines Lebens ziehe wie ein unentweihtes Heiligthum durch diese schmachvolle Zeit!" während dagegen keine Verdächtigungen gespart werden, um die Partei Rütimann's in das gräßlichste Licht zu stellen. Unter anderm macht es auch der Verf. dem Kanton Freiburg zum Vorwurf, daß er die Jesuiten aufgenommen habe, und fährt dann fort: „Solche Erzieher, Fremdlinge aus den Haiden von Bordeaux, den pontinischen Sümpfen, den Wäldern Polens restauriren die Schweiz" (S. 147. Anm.). Uns sey dagegen die Frage erlaubt: und welche revolutionirten sie denn im Jahre 1830? da waren die Fremdlinge, die Männer aus den pontinischen Sümpfen und den Wäldern Polens sehr willkommen! Solche Blößen hätte sich Hr. Snell, der doch wohl weiß, was es mit der Aufnahme von fremden Flüchtlingen in der Schweiz auf sich habe, nicht geben sollen. Wenn wir nun von der einen Seite die Mühe, welche sich der Vf. gegeben hat, die allmähliche Umgestaltung des frühern Metropolitanverhältnisses in der kath. Schweiz in eine durch die ständige Nuntiatur vollendete Abhängigkeit vom römischen Stuhle auf eine klare Weise darzustellen, als eine lobenswerthe Arbeit ihm verdanken,

so müssen wir von der andern es nur um so mehr bedauern, daß die Parteilichkeit, die in der Schrift sich zu erkennen gibt, die Benutzung derselben als Quelle erschwert. So bemerken wir z. B., daß Hase den 532. §. seiner gehaltvollen Kirchengeschichte nach dieser Quelle bearbeitet, und daher auch das leidenschaftliche Urtheil der Partei über das Verschwinden des Schultheißen Keller in den Fluthen der Reuß als etwas Ausgemachtes oder doch sehr Wahrscheinliches in seine Darstellung herüber genommen hat, was wir nicht ihm, aber wohl dem ursprünglichen Erzähler, der die Sache besser wissen konnte, zum Vorwurfe machen. Daß Hr. S. übrigens, der nicht Theologe ist, auch den Katholicismus nur aus dem Standpuncte des heutigen Liberalismus beurtheilt, wird man ihm gerne übersehen.

An diese Schrift reiht sich, dem gleichartigen Gegenstande nach, an:

Geschichte des ehemaligen Stiftes und der Landschaft St. Gallen unter den zween letzten Fürstäbten von St. Gallen, besonders während der Jahre der helvetischen Revolution bis zur Aufhebung des Stifts (mit Original-Actenstücken, Korrespondenz-Auszügen und andern Beilagen) von Franz Weidmann, gewesenem Mitglied(e) des aufgehobenen Stiftes St. Gallen und vormaligem Bibliothekar in St. Gallen. St. Gallen (Wigelin u. Wartmann 1834. XVI. 332 S. 8.). Eine höchst interessante Schrift, welche den Zweck hat, die frühere, kluge und milde Verwaltung des Fürstabten Beda (geb. 1725. gest. 1796.) gegen die ihm von Andern, namentlich dem verdienstvollen Ildefons von Arx, gemachten Vorwürfe in Schutz zu nehmen und dagegen das harte und abstoßende Benehmen seines Nachfolgers, des Fürstabten Pancratius, als ein unzweckmäßiges, mehr auf die eignen Souverainetätsrechte, als auf das eigene Wohl des Stiftes bedachte,

darzustellen. Wir bekennen freimüthig, daß wir zu wenig in die innere Klostergeschichte St. Gallens und die damaligen Verhältnisse eingeweiht sind, um hier ein Urtheil zu geben. Immerhin wird man dem lebhaften, bisweilen witzigen Erzähler gerne durch die Revolutionsstürme hindurchfolgen, die, wie über sein Vaterland, so auch über sein Kloster in den verhängnißvollen Neunzigerjahren ergangen sind, wenn gleich die etwas ungelenke Sprache hie und da den Mangel an stilistischer Bildung verräth, den wir bei der Mehrzahl der katholischen Geistlichen, zumal unseres Landes, bemerken. An mancherlei charakteristischen Zügen fehlt es nicht, von denen wir nur einen ausheben: „durch übel verstandene Freigebigkeit (heißt es S. 33.) pflanzte das Stift eigene Bettler. Es gab in den Pfarreien des Gaiserwaldes, St. Josephen und Engelburg Haushaltungen, die den sogenannten Klosterkübel oder Suppe für eine Art von Vermögen und Heirathgut, worauf sich wenigstens ein Mitglied, dem der Kübel zufiel, verehlichen durfte, als Aequivalent für 100 Thaler ansahn. So erzog sich das Stift eine Race von Lazaroni's, welche ihm aber während der Gährung im Lande sehr schlechten Dienst leisteten."

Als specielle Zweige der historischen Theologie begegnen uns noch die Missions-, die neuere Sectengeschichte und die Biographieen von Theologen.

Von der Missionsgeschichte von Blumhardt, deren frühere Bände schon in dieser Zeitschrift angezeigt worden, sind nun auch noch 2n Bds. 2e Abth. 1832. VI. 837 S. 8. (Basel, b. Neukirch), ferner 3n Bds. 1. Abth. 1833. 520 S. erschienen. Erstere umfaßt 2 Perioden, die eine von Constantin d. Gr. bis auf Gregor I. (325—590.); die andere von Gregor I. bis Karl d. Gr. (590—771.). Letztere geht von Karl d. Gr. bis auf Gregor VII. (772—1073.) Auch diese Bände beschäftigen sich nicht ausschließlich mit der Geschichte der äußern Verbreitung des Christenthums, sondern auch mit der Geschichte seiner innern

Entfaltung unter den Völkern, so daß das Werk häufig in die allgemeine Kirchengeschichte, und sogar in die Welt- und Völkergeschichte übergreift. Auch die altgermanische Religion findet hier ihre Darstellung. Der Vf. hat außer den Quellen auch Monographieen, besonders englische, benutzt, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, manches Neue und Interessante zu bieten. Wir wünschen dem verdienstvollen Werke glücklichen Fortgang.

Das von demselben Vf. redigirte Missionsmagazin gibt in seinen neuesten Heften verschiedene interessante Berichte über den Zustand des Christenthums auf den Sandwichsinseln, in Armenien, Abyssinien, über nordamerikanische Indianerstämme u. s. w. Eine besondere Beachtung verdient die aus dem Englischen des Hrn. W. Ellis übersetzte, und aus den Missionsheften besonders abgedruckte Schrift:

C. Gutzlaff's, Missionars der evangelischen Kirche, dreijähriger Aufenthalt im Königreiche Siam, nebst einer kurzen Beschreibung seiner drei Reisen in den Seeprovinzen China's in den Jahren 1831 — 33. Basel (Spittler) 1835. 327 S. 8., die wir jedoch als bloße Uebersetzung nicht unter der schweizerischen Originallitteratur begreifen können, sondern uns begnügen müssen, gelegentlich darauf aufmerksam zu machen, als auf einen gewiß nicht unwillkommenen Beitrag zur kirchlichen Statistik.

Einen kleinen Beitrag zur neuesten Sectengeschichte gibt folgende Brochüre: Die neue Kirche in der Schweiz, besonders in Hauptwyl, oder: Darstellung der kirchl. Bewegungen in Hauptwyl, sammt einer Predigt über Taufe, Kindertaufe und Wiedertaufe und einem Glaubensbekenntnisse der neuen Glaubensgesellschaft, herausgegeben von J. A. Pupikofer, Diacon an der evangel. Kirche zu Bischofzell und Schloß-

prediger in Hauptwyl. St. Gallen 1834. 39 S. 8. Da wir auf diese Schrift unten bei der Polemik zurückkommen werden, so begnügen wir uns, ihr das rein Factische mit Vorbehalt unseres Urtheils und meist mit den Worten des Vf. zu entheben: Schon längere Zeit war Hauptwyl (im Thurgau, an der Grenze des St. Gallischen) ein Sammelplatz von allerlei überspannten Leuten, welche sämmtlich in dem Hause der Gebrüder Brunschwyler eine willkommene Aufnahme fanden. Aber erst die Erscheinung Fröhlichs von Brugg, eines Aargauischen, seines Amtes entsetzten Geistlichen, gab den Anfangs unbestimmten Gefühlen dieser Leute eine bestimmtere Richtung. Schon Anfangs des Jahres 1833, aber noch mehr im Anfange des darauf folgenden Jahres, setzte er durch seine Vorträge über Wiedergeburt und Wiedertaufe, so wie durch Krankenheilungen und Teufelsbeschwörungen, die er vornahm, die Gemüther in Gährung. Die Anzahl seiner Verehrer wuchs, und aus den benachbarten Gemeinden erschienen oft 3—400 Menschen, ihn zu hören. Alles dieß geschah unter dem Schutze der durch die neue Verfassung gesicherten Religionsfreiheit; weßhalb auch die Verwendung des Pfarramtes, der Kirchenvorsteherschaften und der Privaten bei dem Kantonskirchenrathe, wie bei dem kleinen Rathe, keinen andern Erfolg hatte, als die Antwort: „so lange nicht polizeiliche Excesse vorfallen, könne man gegen Abhaltung solcher Zusammenkünfte nichts einwenden." Unterdessen suchten die Geistlichen der Landeskirche, unter ihnen auch der Vf., durch belehrende Vorträge zu wirken, die auf Viele einen guten Eindruck machten, die Schwärmer aber nicht bekehrten. Vielmehr gingen diese in ihrem verkehrten Wesen immer weiter, so daß es zu Excessen und Tollheiten [a]) kam, die jedoch der Vf. selbst nicht als ausgemachte Thatsachen verbürgen will. Auch ward die Nach-

a) Herumwälzen auf dem Boden — Verkriechen in Aschensäcke und Stechen mit Nadeln — Einbrennen feuriger Kreuze auf die Brust.

richt, daß einige Mädchen durch Fröhlich die Wiedertaufe erhalten hätten, durch amtliche Nachforſchungen beſtätigt. Solches und noch andere Auftritte veranlaßten endlich den 20. Febr. 1834. die Entfernung Fröhlich's durch die Polizei. Das von Fröhlich abgefaßte und den Gebrüdern Brunſchwyler unterzeichnete Glaubensbekenntniß werden wir an einem andern Orte beleuchten.

Noch erwähnen wir endlich als einer in das hiſtoriſche Gebiet gehörenden Schrift der kleinen Biographie:

Denkmal, dem verewigten Hrn. Decan u. Prof. Joh. Mich. Fels von dem Convent der Stadt St. Gallenſchen Geiſtlichkeit gewidmet. St. Gallen 1833. 35 S. 8. Es wird darin das Andenken eines Mannes gefeiert, der nicht ohne Verdienſt für die vaterländiſche Kirche war und deſſen Schriften auch im Auslande bekannt geworden ſind a). Mit großer Offenheit urtheilt über ihn ſein Biograph Prof. Scheitlin: „Unſer Gottesgelehrte hatte die Theologie ſeiner Zeit in ſich aufgenommen, blieb bei Michaelis und Koppe, die er ſtets bewunderte, wie Heilige verehrte, und wandelte auf dem nun einmal betretenen Pfade ununterbrochen, Tag und Nacht unverdroſſen, Schritt für Schritt vorwärts. Hätte das ganze Zeitalter eine Wendung gemacht, er wäre allein auf ſeiner Straße geblieben, und ſein Schwanken dauerte nur Augenblicke; ſobald er wieder zu ſeiner Beſinnung kam, war er mit ſich eins. Die neuere Zeit hatte keinen Einfluß auf ihn, er hatte nach ſeinem eigenen Ausdrucke — abgeſchloſſen."

(Die Fortſetzung, welche die Ueberſicht der dogmatiſchen und praktiſchen Theologie enthält, im nächſten Stücke.)

---

a) Denkmal ſchweizeriſcher Reformatoren. — Die kirchliche Trennung der Confeſſionen u. a.

Anzeige-Blatt.

Im Verlage von Friedrich Perthes ist erschienen:

Lisco, F. G., die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem A. und N. Testamente; oder: vom Reiche Gottes. Zweite verbesserte und wohlfeilere Auflage. gr. 8. 1 Thlr. 8 gl.

Tholuck, A., Philologisch-theologische Auslegung der Berg-Predigt Christi. Zweite verbesserte Auflage. 2 Thlr. 6 gl.

Tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte. Nach Dr. Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen und mit durchgehender Beziehung auf dessen Werk: „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche," entworfen von Karl Vorländer. — Erste oder apologetische Periode. Vom apostolischen Zeitalter bis zur Entstehung des Arianismus (c. 100 p. Chr. — 318.) — 5 Bogen in Fol. Hamburg, 1835. 8 gl.

Bei dem sichtbar gewordenen Mangel einer ausführlicheren tabellarischen Darstellung der Dogmengeschichte muß es erwünscht seyn, ein Werkchen erscheinen zu sehen, das mit dem Zwecke einer klaren Veranschaulichung den einer organisch-genetischen Entwickelung des geschichtlichen Stoffes verbindet. Daß diese Darstellungen sich ganz an die Neanderschen Vorlesungen über diesen Gegenstand anschließen, hat zwar nach der Vorrede des Verfassers seinen nächsten Grund in der Entstehungsweise und der zunächst liegenden Bestimmung derselben, ist aber gewiß auch dem größeren Publikum nur erwünscht. Um überhaupt einen ganz allgemeinen Gebrauch möglich zu machen, ist überall auf die weiteren Ausführungen in dem viel verbreiteten Werke: „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche ꝛc." durch fortlaufende Citate hingewiesen. Auch sind die Quellen durchgehends citirt. Die zweite oder polemische Periode (von 318 — 606) wird der Verfasser sehr bald nachfolgen lassen, damit bis zur weiteren Fortsetzung doch wenigstens die Geschichte der Dogmen in der alten Kirche, als ein größeres Ganze, in den Händen des Publikums sey.

In einigen Wochen wird erscheinen:

Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Aus den Quellen dargestellt von A. G. Rudelbach, Dr. Ph.

Nicht leicht ist irgend eine bedeutende Erscheinung aus dem Mittelalter so schwankend und oft verkehrt beurtheilt worden, als Savonarola. Luther verstand den Mann vollkommen, und sah, daß er dasselbe mit aller Kraft seines Geistes anstrebte, was ihm ins Leben und Werk zu setzen vergönnt war (Luthers Werke. Halle A. XIV. 224.). In der That ist Savonarola, den Reformatoren der Zeit nach am nächsten stehend, auch der, dem in vielen Beziehungen die klarsten Gesichte wurden über den wahren Grund des christlichen Lebens und das Wesen, so wie die Nothwendigkeit der Reformation. Dieses aus den Schriften des Mannes selbst zu erörtern, so wie seine ganze (kirchliche und politische) Wirksamkeit, mit allseitiger Benutzung der Quellen, besonders der gleichzeitigen Geschichtschreiber, darzustellen, und so ein lebendiges Gemälde der Zeit in Italien unmittelbar vor der Reformation zu entwerfen, ist die Aufgabe des vorliegenden Werks.

Im Verlage von F. A. Brockhaus in Leipzig sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Palästina.

Von

Karl von Raumer,

Professor in Erlangen.

Mit einem Plan von Jerusalem zur Zeit der Zerstörung durch Titus und dem Grundriß der Kirche des heiligen Grabes.

Gr. 8. 1 Thlr. 12 Gr.

Zur Andeutung des reichen Inhalts mögen die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte genügen: Einleitung. Quellen. Bestimmung einiger Begriffe der biblischen Geographie. Namen Palästinas. Von der Lage, den Grenzen und der Größe Palästinas. Klima. Frühere Fruchtbarkeit, jetzige Unfruchtbarkeit. Naturerzeugnisse Palästinas. Von der Eintheilung Palästinas zu verschiedenen Zeiten. Vier Landschaften Palästinas, ihre Städte und Flecken. Die verwandten Nachbarvölker der Israeliten. Jerusalem. Die Bewohner Palästinas seit den ältesten Zeiten bis auf den heutigen Tag. Palästinas Weltstellung.

Niemand wird in diesem Buche etwas vermissen, was er in einer Geographie Palästinas zu suchen berechtigt ist; Niemand bei einem einzelnen Punkt klagen können, daß er zu leicht behandelt sey.

Stuttgart. Bei mir sind erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Prediger-Bibel oder exegetisches Handbuch für praktische Theologen. Herausgeg. von Ed. Hülsmann.

Erster Band, welcher die drei ersten Evangelien enthält. gr. 8. Preis 2 Thlr. 8 gl.

In der Vorrede spricht sich der Verfasser über den Inhalt und die Tendenz dieses Werkes deutlich aus. Für alle, die sich für dergleichen Werke interessiren, möchte es daher wünschenswerth seyn, sich durch eigene Ansicht ein Urtheil darüber zu bilden; jede Buchhandlung wird gern bereit seyn, die Einsichtnahme davon zu gestatten.

Srubert, G. C., Sammlung einiger Passions- und Kasual-Predigten. gr. 8. Preis 1 Thlr. 16 gl.

C. W. Löflund.

Bei Rud. Deuerlich in Göttingen ist erschienen:

T. T. Clementis Alexandrini hymnus in Christum Salvatorem. — Severi Sancti Endellechii carmen bucolicum de mortibus boum ed. vert. illustr. Piper. 20 gl.

Bei T. A. Herbig in Berlin ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu haben:

Predigten
über
das Evangelium Marci
und
den Brief Pauli an die Kolosser.

Gehalten von

Friedrich Schleiermacher.

Herausgegeben von Fr. Zabel. 2 Thle. gr. 8. 1835. Auf weißem Druckpapier 3⅔ Thlr. auf Velinpapier 4⅔ Thlr.

Der Herausgeber ist im alleinigen Besitz vollständiger und treuer Nachschriften dieser von dem seligen Schleiermacher gehaltenen Frühpredigten, und kam den vielfachen Aufforderungen, sie drucken zu lassen, um so bereitwilliger entgegen, da gerade diese Frühpredigten ein Gepräge an sich tragen, aus welchem sich Schleiermachers Erklärungs- und praktische Behandlungsweise der heiligen Schrift am besten erkennen, und seine so anziehende und großartige Eigenthümlichkeit von einer neuen Seite zur Anschauung bringen läßt. Auch hat er die Gewißheit, daß ohne seine Herausgabe der Druck sonst würde ganz unterblieben seyn, zugleich aber um so mehr den Beruf zu derselben, da er schon früherhin die Nachschriften anfertigte, aus welchen der Verstorbene die seit 1830 erschienenen Hauptpredigten edirt hat.

Wanderungen
eines sächsischen Edelmannes
zur
Entdeckung der wahren Religion.
Ein Seitenstück zu den Wanderungen eines irländischen Edelmannes zur Entdeckung einer Religion, von Thomas Moore.

Im Verein mit einem Freunde herausgegeben

von

Prof. Dr. Rheinwald.

2 Thle. gr. 8. gehft. 2½ Thlr.

Bei C. H. Reclam in Leipzig ist erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

M. J. B. Wendler, Pfarrer zu Luppa, neuester Wegweiser für junge Landprediger. Erstes Bändchen: Von der Predigt und Liturgie. Zweites Bdchn.: Die allgemeine und besondere Amtswirksamkeit des Landpredigers und sein häusliches Leben. Preis 1 Thlr. 12 gl. gr. 8. 25½ Bogen, auf gutem Druckpapier.

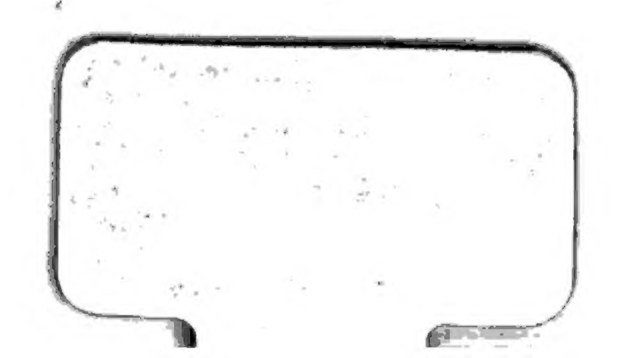
Die neueste Zeit hat auch für die Pastoralanweisung eine neue Gestalt hervorgerufen. Jüngern Geistlichen wird dieses Handbuch sehr nützliche und gute Dienste leisten, denn sie finden hier Alles, was bei dem öffentlichen Leben und Wirken des Landpredigers in unserer Zeit zu wissen erforderlich seyn möchte. Für den praktischen Bedarf und die augenblickliche Aushülfe werden diese beiden Bändchen von niedergeschriebenen Erfahrungen hinreichen.

Leipzig, im August 1835.

Gotha, gedruckt mit Engelhard-Reyherschen Schriften.

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google